LIBRARY OF PRINCETON
DEC 5 2003
THEOLOGICAL SEMINARY

PER BT83.57 .R485

Revista de interpretacisn
bmblica latinoamericana :
RIBLA.

Digitized by the Internet Archive
in 2016

https://archive.org/details/revistadeinterpr14depa

ISSN 1018-5763

EVISTA DE INTERPRETACION BIBLICA LATINOAMERICANA

VIDA COTIDIANA: RESISTENCIA Y ESPERANZA

CARLOS A. DREHER
NANCY CARDOSO PEREIRA
MILTON SCHWANTES
ANA MARIA RIZZANTE G.
ALICIA WINTERS
SANDRO GALLAZZI
NESTOR O. MIGUEZ
JOSE CARDENAS PALLARES

14

Rebae

RIBLA REVISTA DE INTERPRETACION BIBLICA LATINOAMERICANA

Consejo de redacción 1993

Alicia Winters (Colombia)
Carlos Mesters (Brasil)
Carlos A. Dreher (Brasil)
Dagoberto Ramírez (Chile)
Elsa Tamez (Costa Rica)
Gilberto Gorgulho (Brasil)
Gustavo Gutiérrez (Perú)
Javier Saravia (México)
Jorge Pixley (Nicaragua)
José Cárdenas Pallares (México)
José Comblin (Brasil)
José Severino Croatto (Argentina)
Marcelo Barros de Souza (Brasil)
Marcos Villamán (República Dominicana)
Milton Schwantes (Brasil)
Neftalí Vélez (Colombia)
Néstor Míguez (Argentina)
Pablo Richard (Costa Rica)
Paulo Lockmann (Brasil)
René Castellanos (Cuba)
Rolando López (Perú)
Sandro Gallazzi (Brasil)
Sebastião Gameleira Soares (Brasil)
Tércio Machado Siqueira (Brasil)
Tereza Cavalcanti(Brasil)

Coordinador:

Milton Schwantes, Rua Faria de Lemos 84, 07094-200 Guarulhos-SP, Brasil.
Teléfono y fax: (011) 968-01-69

Coordinador de este número:

Carlos A. Dreher, Caixa Postal 1051, Scharlau
93121-970 São Leopoldo-RS, Brasil

Esta revista es editada en español y en portugués, 3 veces al año

En español por:
Editorial DEI, Apartado 390-2070, Sabanilla, San José, Costa Rica
Ediciones Rehue, Casilla 390-V, Santiago 21, Chile

En portugués por:
Editora Vozes, Caixa Postal 90023, 25689-000 Petrópolis-RJ, Brasil
Editora Sinodal, Caixa Postal 11, 93010-000 São Leopoldo-RS, Brasil
Imprensa Metodista, Caixa Postal 536, 09700-000 São Bernardo do Campo-SP, Brasil

Costo de la suscripción
(3 números al año)

América Latina: US$ 18
Otros países: US$ 30
Costa Rica: ¢ 2.500

LOS DERECHOS DE AUTOR SON DEL CONSEJO DE REDACCION

LAP STORAGE

LIBRARY OF PRINCETON
JUL 7 1993
THEOLOGICAL SEMINARY

RIBLA

REVISTA DE INTERPRETACION BIBLICA LATINOAMERICANA

Nº 14

SAN JOSE, COSTA RICA
1993

Rehue

Corrección y traducción: Guillermo Meléndez

© Consejo de Redacción de RIBLA

© Departamento Ecuménico de Investigaciones, 1993

Impreso en Costa Rica • Printed in Costa Rica

Prohibida su reproducción total o parcial

PARA PEDIDOS O INFORMACION ESCRIBIR A:

EDITORIAL DEI
Departamento Ecuménico de Investigaciones
Apartado Postal 390-2070
SABANILLA
San José, Costa Rica
Teléfonos 53-02-29 y 53-91-24
Telefax (506) 53-1541

CONTENIDO

EDITORIAL 5
Carlos A. Dreher

LA PROFECIA Y LO COTIDIANO 7
La mujer y el niño en el ciclo del profeta Eliseo
Nancy Cardoso Pereira

LAS UVAS DEL VECINO 23
Carlos A. Dreher

"ERA UN NIÑO" 41
Anotaciones sobre Oseas 11
Milton Schwantes

UNA VASIJA DE ACEITE: MUJER, DEUDAS
Y COMUNIDAD 53
(II Reyes 4:1-7)
Alicia Winters

LA PRUEBA DE LOS OJOS, LA PRUEBA DE LA CASA
LA PRUEBA DEL SEPULCRO 61
Una clave de lectura del libro de Qohélet
Ana María Rizzante Gallazzi-Sandro Gallazzi

JESUS EN LA VIDA COTIDIANA 87
Néstor O. Míguez

UNOS CONSEJOS QUE NO SON TAN NATURALES,
NI TAN COLMILLUDOS COMO PARECEN 101
(Lc. 14:7-14)
José Cárdenas Pallares

Resúmenes de disertaciones y tesis

EL METODO DE LA LECTURA POPULAR
DE LA BIBLIA EN AMERICA LATINA 109
Tereza Cavalcanti

EL MANDAMIENTO DEL AMOR MUTUO 111
Lucia Weiler

DIOS O EL MAMON 115
René Krüger

BIBLIA: LECTURA Y LUCHA 119
Hans Alfred Trein

SIN TIERRA: LA PLAGA DE FARAON 121
Leonídio Gaede

EDITORIAL

Carlos A. Dreher

De unos tiempos para acá, las cuestiones de la vida cotidiana vienen siendo discutidas, valoradas y trabajadas en medio de los movimientos populares con redoblado interés. No es que las cuestiones sociales colectivas hayan sido abandonadas u olvidadas. Siguen siendo relevantes. Sí, continúan siendo fundamentales. No obstante, en medio de ellas, el día a día de las personas viene ganando espacio. Se percibe más y más que los seres humanos no son únicamente sujetos sociales y políticos. Tienen también una relación con la naturaleza. Son también individuos, cercados por problemas y dilemas personales. Todo al mismo tiempo. No hay manera de separar estas diversas dimensiones de la persona. Sin embargo, hay que distinguir y valorar cada una de ellas. Ahí lo cotidiano necesita ser destacado. No existe lucha colectiva que no necesite mirar hacia las personas. A final de cuentas, es por causa de ellas que acontece.

Fue pensando en eso que lanzamos el desafío de elaborar el Nº 14 de *RIBLA* con el título "Vida cotidiana: resistencia y esperanza". Buscábamos articular una reflexión en torno a la vida cotidiana. En esta reflexión pretendíamos destacar el día a día de las personas como un espacio de resistencia, de esperanza y de creación de una lógica alternativa que resultase en elementos para la construcción de proyectos sociales para una vida solidaria y participativa. Lo personal y lo colectivo debían estar integrados. Asimismo, lo cotidiano y el proyecto futuro deberían comprenderse entrelazados. El pie en el suelo y el sueño, están mezclados. La resistencia de ahora, tiene que ver con la esperanza de mañana. El nuevo día que viene, necesita reflejarse ya en el día de hoy.

Los resultados de nuestra propuesta están ahí, en las páginas que siguen. Cada autora y cada autor intentaron enfocar el tema a su modo en textos, bloques o libros bíblicos de su escogencia. El mirar a la Biblia se explica por sí solo en esta revista. Es la fuente de la cual sacamos el

agua que nos sacia y nos renueva las fuerzas en la caminada. Es nuestro propio pozo.

Es de este pozo que fuimos a buscar, para iluminar lo cotidiano, desde el Antiguo hasta el Nuevo Testamento, el agua que les ofrecemos. Fue de ahí que Nancy Cardoso Pereira buscó "La profecía y lo cotidiano. La mujer y el niño en el ciclo del profeta Eliseo"; desde ahí que Carlos A. Dreher sacó a flote "Las uvas del vecino", rebuscando la propuesta del Deuteronomio. Milton Schwantes sacó de allá "Era un niño. Anotaciones sobre Oseas 11". Alicia Winters fue a este pozo con el tema "Una vasija de aceite: mujer, deudas y comunidad (2 R. 4, 1-7)". Sandro Gallazzi y Ana Maria Rizzante sacaron a Qohélet de la fuente, en "La prueba de los ojos, la prueba de la casa, la prueba del sepulcro. Una clave de lectura del libro de Qohélet". Ya en el Nuevo Testamento, Néstor Míguez extrajo del pozo "Jesús en la vida cotidiana", a partir de la lectura de Mc. 6-8, hecha por líderes de círculos bíblicos populares en los barrios de Buenos Aires, Argentina. José Cárdenas Pallares, desde México, nos ofrece todavía "Unos consejos que no son tan naturales, ni tan colmilludos como parecen", leyendo Lc. 14, 7-14 en la misma perspectiva.

Si alcanzamos los objetivos propuestos, solamente lo sabremos en la discusión con los lectores y las lectoras. Más que saber si acertamos, nos interesa desafiar a esta lectura a partir de lo cotidiano. Cada nueva contribución vendrá a enriquecer la propuesta latente, que arriesgamos hacer patente en estas páginas.

No por último, este número de *RIBLA* ofrece una novedad. En vez de recensiones, ofrece resúmenes de disertaciones, de maestría y doctorado, elaboradas en América Latina. Son resúmenes presentados por los propios autores y por las propias autoras. Tereza Cavalcanti nos presenta "El método de lectura popular de la Biblia en América Latina", sobre la contribución de Carlos Mesters. Lucia Weiler nos propone el "Mandamiento del amor mutuo", para una interpretación del evangelio de Juan. René Krüger describe "Dios o el Mamón", analizando el evangelio de Lucas. Hans Trein nos introduce a la lectura popular con "Biblia: lectura y lucha". Dentro de la misma temática se sitúa la disertación de Leonídio Gaede, "Sin tierra: la plaga de Faraón".

Con esta serie, proponemos crear un espacio para la divulgación de la creciente investigación entre nosotros. Sabemos que además de estos cuatro resúmenes, muchos otros pueden ser propuestos. Aguardamos por sus manifestaciones. La misma fuente hace brotar cada vez más agua. Que inunde de bendiciones estas tierras áridas. Buena lectura.

LA PROFECIA Y LO COTIDIANO

La mujer y el niño en el ciclo del profeta Eliseo*

Nancy Cardoso Pereira

Las mujeres y los niños están presentes de manera significativa en el ciclo de narraciones del profeta Eliseo (2 R. 1-11). En una coyuntura de guerras, hambre, deudas, enfermedades, pobreza y esclavitud, mujeres desesperadas y esperanzadas defienden cotidianamente la vida de niños amenazados y sacrificados. Sin embargo, esta memoria de mujeres y niños empobrecidos ha sido sistemáticamente omitida por la investigación bíblica. Esta reflexión busca plantear alternativas para el rescate de la profecía en las relaciones cotidianas de la vida y la lucha de los pobres, en particular, las mujeres y los niños.

Women and children are significantly present in the narrative cycle of the prophet Elisha (2 Kings 1-11). In a situation of war, hunger, debts, illness, poverty and slavery desperated and hopeful women defend daily the life of children who are threatened and sacrificed. However, the memory of impoverished women and children has been systematically neglected by Bible studies. This reflection seeks to point out alternatives for recuperating prophecy in the day to day life and struggle of women and children.

Era la primera vez que yo salía desde que la nenita había nacido. Una hija con diez días de vida me esperaba en casa y yo tenía prisa en llegar, pero la señal roja insistía en mantenerme detenida.

* En esta reflexión conté con el diálogo y ayuda de Rafael Rodrigues da Silva, amigo del CEBI-SP que también se dejó iluminar por los niños en la profecía de Eliseo.

Pasó un hombre vendiendo alguna cosa y exigiendo que yo mirase por el vidrio y encarase la calle. Entonces vi a la mujer y a la niña. Imposible no ver: sentada en la calzada entre las pistas, la mujer lavaba a la nenita con agua que sacaba de una lata y enjugaba con un paño viejo. Me acordé de la niña en casa, del agua hervida y del algodón y busqué la señal, anhelando que ella me dejase ir. Pero todavía no.

Volví los ojos hacia la mujer, que en aquel exacto momento también me miraba. Ojos de madre en la calzada. São Paulo. Fue entonces que yo entendí la referencia bíblica escandalosamente estampada en su desesperación. Leí 2 R. 6, 24 a 30 de un solo golpe y susto:

> Pasaba el rey de Israel por la muralla cuando una mujer clamó a él diciendo: "¡Sálveme, rey mi señor!" Respondió: "¡Que Yahvéh no te salve! ¿Con qué puedo socorrerte yo? ¿Con la era o con el lagar?". Díjole el rey: "¿Qué te ocurre?". Ella respondió: "Esta mujer me dijo: 'Trae a tu hijo y lo comeremos hoy; y el mío lo comeremos mañana'. Cocinamos a mi hijo y nos lo comimos; al otro día le dije: 'Trae a tu hijo y lo comeremos', pero ella lo ha escondido".

Lo que la madre en la calzada me dice, y lo que yo temía, era la constatación del sacrificio: "Hoy mi hija es sacrificada en plena calle... ¿cuándo devoramos la suya?". Sigo para la casa diciendo que mi hija no va a ser comida, a lo que la otra me replica: "Pero, ¿no fue eso lo que convenimos?".

Decido encarar la Palabra de Dios revelada en el cuerpo de la mujer y en la niña en la calle. Abro la Biblia con el compromiso de aprender de la memoria del pueblo de Dios, las palabras y los gestos nuevos en que todas las madres y sus niños se reconozcan.

1. Mujeres y niños en el ciclo de narraciones de Eliseo

Me echo de bruces sobre el ciclo de narraciones del profeta Eliseo que encierra esta memoria, y descubro mucha gente... muchos cuerpos y hablas en la lucha cotidiana por la vida.

Eliseo anda siempre con mucha gente... nunca está solo, y en eso es bien diferente de su maestro Elías, que en el aislamiento descubría la presencia de Dios (1 R. 19). Eliseo está siempre rodeado de personas. Es en el ciclo de Eliseo que la existencia de *comunidades de profetas o discípulos de profetas* es más evidente. Mujeres, hombres y niños, ancianos, soldados y enfermos, extranjeros y monarcas. ¡Cuanto más gente, mejor! Es justamente con esta pluralidad de sujetos sociales que Eliseo va a construir su profecía.

Tal vez ésta sea la razón de que el ciclo de Eliseo sea tan desconocido y poco valorado... la gente se acostumbró a pensar al profeta

como un hombre (del sexo masculino), individualmente convocado y envuelto en una misión especial. Por vocación, el profeta sería aquel que deja la vidilla de todos los días para ocuparse de asuntos más importantes: discutir la política internacional, denunciar la política del rey, condenar al sacerdote, desenmascarar los mecanismos económicos de opresión...

No obstante, ¿qué decir de un profeta que anda siempre en grupo?, ¿que requiere de música para animar su profecía, y que vive metido en cuestiones de platos y ollas, mujeres y niños, soldados y leprosos? ¿Cómo tratar las memorias populares que se organizan en torno de Eliseo en forma de milagros y prodigios, anécdotas y dramas?

Un listado inicial puede ayudar a visualizar las actividades y prioridades de ese profeta-comunidad:

1. Convivencia con *discípulos de los profetas*
—Grupo de discípulos: 2, 15
—Discípulos del profeta en número de 50: 2, 16
—Convivencia con un grupo de discípulos: 4, 38; 6, 1-7
—Con discípulos/ancianos/hombres de la ciudad: 2, 19
—Discípulo mensajero: 9, 1

2 Convivencia con *niños*
—Sacrificio del *hijo/niño* (?) del rey: 3, 27
—Hijos vendidos por endeudamiento: 4, 1
—Promesa de un hijo para la sunamita: 4, 16
—Curación del niño de la sunamita: 4, 32ss
—Muchachita esclavizada: 5, 2-3
—Niños amenazados/comidos: 6, 24-30
—Derecho del hijo de la sunamita delante del rey: 8, 5
—¿"Embarazadas y pequeñuelos"? Discurso a Jazael: 8, 12

3. Convivencia con *mujeres*
—Solidaridad con la viuda de un profeta: 4, 1-7
—Convivencia en la casa de la sunamita: 4, 8-37; 8, 1-6
—Mujeres hambrientas: 6, 24ss
—Muchachita testigo: 5, 2

4. Convivencia con *extranjeros*
—Naamán: 2 R. 5
—Prisioneros sirios: 6, 22
—Jazael: 8, 7

5. Convivencia con *enfermos*
—Los cuatro leprosos: 7, 3-15
—Comandante leproso: 5, 1-19
—Discípulo desobediente/leproso: 5, 19-27

6. Convivencia con *militares*
—Presente en la guerra de los reyes de Israel y Judá: 3, 4ss
—Entre militares, en la guerra contra Siria: 6, 8ss
—Apoyo a la revuelta militar/Jehú: 2 Re. 9

7. Convivencia con la *corte*
—Desacato al rey de Israel: 3, 13
—Respeto al rey de Judá (¿añadido?): 3, 14
—Ironía/rey con miedo de Naamán: 2 Re. 5
—Acción contra los planes del rey de los sirios: 6, 8
—El rey amenaza de muerte a Eliseo: 6, 31
—Ministro trata a Eliseo con ironía: 7, 2
—Muerte del ministro: 7, 20

2. Pero... ¿quién es Eliseo?

Eliseo es un hombre de guerra (13, 14). Estratega privilegiado, su presencia era necesaria entre los hombres armados de Israel (6, 15). Comprometido con las comunidades proféticas, Eliseo no reduce su actuación en la corte a simple presencia, sino que se planta ante el rey si es necesario (2 R. 9).

También es verdad que Eliseo tiene prestigio entre los ancianos de la ciudad (6, 32), se sienta con ellos y convive con ellos. En este sentido, la actuación de Eliseo se identifica con la de los demás profetas que articulaban la resistencia del campesinado y otros sectores sociales, contra los desmanes e injusticias de las estructuras monárquicas.

Sin embargo, ¿qué decir de todas estas otras relaciones y convivencias que el ciclo de Eliseo presenta insistentemente? ¿Y qué decir de la manera como la investigación viene tratando el ciclo de Eliseo? La mayoría de las veces, las mujeres y los niños desaparecen a la sombra de las estrategias militares y de los enfrentamientos políticos.

Los niños, con sus cuerpos cotidianos y frágiles, atraviesan todo el ciclo de narraciones, sin embargo no son vistos. Ni los niños... ni las mujeres: solidariamente invisibles. Esta invisibilidad se confirma en un análisis de los comentarios e investigaciones en torno de Eliseo.

Sellin y Fohrer, en el volumen I de su *Introducción al Antiguo Testamento* (1), dedican una página al ciclo de Eliseo, reconociendo el carácter popular de las narraciones o "anécdotas autónomos" que tendrían como objetivo reforzar el poder milagroso de Eliseo. Es todo. Von Rad afirma que "el centro de gravedad de toda la existencia de Eliseo se haya

1. Sellin & Fohrer, *Introdução ao Antigo Testamento*. Edições Paulinas, São Paulo, 1978, vol. 1, pág. 330.

situado en el plano político", destacando principalmente la participación de Eliseo en la unción de Jehú (2). Para él, los puntos relevantes son el encuentro con Jazael (8, 7-15) y con Naamán (2 R. 5). En este segundo destaque aparece una referencia rápida a una pequeña esclava israelita que desencadena el encuentro con Naamán, subrayando la "insignificancia de los medios" (3) que Dios emplea. Y es todo. Eliseo es considerado el "ejecutor testamentario de Elías", por Alfred Läpple. La intención de la predicación de Eliseo sería el anuncio de la salvación universal, resaltándose nuevamente al sirio Naamán (4).

Una visión introductoria sobre las investigaciones más recientes, fácilmente confirma una perspectiva claramente orientada en relación al ciclo de Eliseo, a partir de los siguientes puntos:

1. la continuidad y confirmación de la acción profética y de los oráculos de Elías;
2. un contrapunto crítico a la acción de los monarcas dentro de los parámetros e intencionalidad de la Obra Histórica Deuteronomista;
3. la participación en la revolución de Jehú, y sus posteriores implicaciones y valoraciones históricas.

Es evidente que la investigación clásica evalúa el ciclo de Eliseo a partir de criterios institucionales y formales que obscurecen otras dinámicas de las narraciones, y la presencia variada y activa de muchos agentes sociales.

También en las investigaciones bíblicas en América Latina y el Caribe el ciclo de Eliseo no ha merecido mucho espacio y reflexión, lo que explica el silencio casi absoluto acerca de estas narraciones en las lecturas hechas en las comunidades, las pastorales y movimientos.

Un análisis de los "Indices acumulativos 1970-1988" de la *Revista Bíblica,* publicada en Buenos Aires, presenta solamente un título dedicado al ciclo de Eliseo: "Elías llama a Eliseo" (5). En la *Bibliografía Bíblica Latino-americana,* volumen 2 (1989), hay únicamente una referencia al ciclo: un estudio sobre el golpe de Jehú con el apoyo de Eliseo (2 R. 9-10), que presenta una perspectiva bastante negativa sobre la actuación del profeta y su grupo (6). El volumen 3 de la *Bibliografía* trae la

---

2. Von Rad, G., *Teologia do Antigo Testamento.* ASTE, São Paulo, 1974, vol. 2, pág. 31.
3. *Ibid.,* pág. 33.
4. Lapple, Alfred, *Bíblia: interpetação atualizada e catequese.* Edições Paulinas, São Paulo, 1980, vol. 2, pág. 75.
5. Mezzacasa, "Elías llama a Eliseo", en: *Revista Bíblica* (Buenos Aires, Argentina) Nº 38 (1976), págs. 193-206.
6. Oriofino, Francisco R., "Contigo eu martelarei o cavalo e o cavaleiro, o carro e o condutor", en: *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana* (Vozes, Petrópolis) Nº 4 (1989), págs. 27-35.

indicación de un libro de historias para niños con el texto de la curación de Naamán (7), y una referencia a un texto pastoral sobre la vocación que cita el ejemplo de Eliseo (8).

Este silencio es cuando menos extraño, toda vez que la investigación bíblica latinoamericana y caribeña sobre el profetismo destaca cada vez más el carácter comunitario y participativo de la profecía. No obstante, el ciclo de Eliseo, que reúne el mayor número de agentes sociales, que revela de modo más claro la organicidad del profetismo encarnado en la dinámica de la lucha de los pobres... es un texto desconocido y subutilizado.

La investigación clásica no tiene dificultad en reconocer el carácter comunitario del ciclo de narraciones de Eliseo, toda vez que la presencia de múltiples agentes sociales es innegable. Para von Rad, el lugar social de Eliseo sería cultual, una cofradía de profetas defensores de la fe yahvista reunidos en congregaciones independientes (9). Sin embargo, en el análisis de von Rad el reconocimiento del carácter comunitario no da cuenta de la presencia de mujeres y niños.

En un trabajo más reciente, Norman Gottwald reúne elementos que concretizan mejor la ubicación sociológica de Eliseo y su grupo. El ciclo es caracterizado como "rico depósito de historias populares" donde los milagros serían el registro de la acción profética junto a las necesidades básicas del pueblo común. Por pueblo común Gottwald identifica un sector de la población israelita, de defensores activos de la fe yahvista en condiciones de hambre, enfermedad, pobreza, expropiación de la tierra. Serían "miembros débiles", "yahvistas engañados y ultrajados", "formaciones religiosas en las franjas inferiores de la sociedad", "personas expulsadas de las antiguas estructuras tribales" (10).

Aquí, los contornos sociológicos están mejor definidos, no obstante, la evaluación insiste en trabajar con generalidades y en no reconocer el predominio de las mujeres y los niños en la formación de este "pueblo común". Es preciso avanzar un poco más. Aparte del reconocimiento de narraciones y de grupos populares, el ciclo de Eliseo presenta de forma insistente la lucha cotidiana de mujeres y niños, que serían los sectores que más sufrirían con la expulsión "de las antiguas estructuras tribales protectoras". En este sentido, el análisis sociológico propuesto no se muestra eficiente en la visibilización de los agentes sociales que estructuran el ciclo de Eliseo.

---

7. Testa, Emanuele, *Os tipos de vocação nos profetas: estudo segundo o gênero literário-bíblico da vocação*. Rogate Nº 65, São Paulo, 1988, págs. 5-10.
8. Frank, Penny, *A dor secreta de Naamã*. Sinodal, São Leopoldo, 1990, 24 págs.
9. Von Rad, *op. cit.*, pág. 29.
10. Gottwald, Norman, *Introdução sócio-literária à Bíblia Hebraica*. Edições Paulinas, São Paulo, 1988, pág. 334.

La identificación del ciclo de narraciones con aspectos del culto anti-idolátrico, no siempre deja transparentar el fuerte acento económico de las narraciones. La coyuntura económica es trabajada y retrabajada por todo el ciclo, pero no de forma convencional, lo que explicaría por qué las lecturas socio-económicas hechas hasta aquí no hayan descubierto las posibilidades del ciclo de Eliseo. La manera clásica como los análisis económicos son hechos en el ámbito del profetismo, se caracteriza por el examen del modo de producción y de las relaciones de apropiación y distribución del producto, en el ámbito agrícola en especial, sin incorporar las cuestiones reproductivas como parte del proceso productivo.

Sin embargo, en el ciclo de Eliseo el eje económico es la economía doméstica, el trabajo de reproducción de las condiciones materiales de sobrevivencia. La falta de alimento, la necesidad de vivienda, las deudas a ser ejecutadas, los niños esclavizados, el hambre generalizada, el costo del dinero para la compra de alimentos, transitan en las conversaciones y relaciones de las mujeres y los niños. El texto articula no sólo la presencia de sectores empobrecidos que podrían ser generalizados como "campesinado" o "miembros débiles", sino que especifica las reivindicaciones organizadas de mujeres empobrecidas como mediación de los muchos conflictos económicos que el texto trabaja. También los niños, con sus cuerpos intercambiados, esclavizados y comidos, desempeñan un papel económico importante en los conflictos, importancia que, hasta ahora, los análisis no han reconocido.

El estilo narrativo, principalmente en la forma de prodigios y milagros, tendría que ser tratado como elemento interpretativo de la coyuntura económica, superando la indiferencia con que la investigación valora tales materiales. Si, por un lado, tales relatos no ofrecen datos o informaciones objetivas, por otro lado, reflejan una intervención organizada en los conflictos económicos y su interpretación. En la base de las narraciones tal vez se encuentren las salidas de emergencia o alternativas parciales de resolución del conflicto, lo que no debe ser entendido como deficiencia o falta de desarrollo de la acción profética en este momento, sino como señales concretas —aunque simbólicas— de la resistencia de una red compleja de sujetos populares contra la estructura económica de la monarquía.

En la investigación sobre el profetismo existe una fuerte tendencia a articular lo profético a partir de las instancias públicas. Tema obligatorio del profetismo sería, entonces, la denuncia del Estado, del sistema económico, de los mecanismos ideológicos del Templo, en una perspectiva que continúa privilegiando los espacios institucionalizados de poder.

Incluso cuando la denuncia profética se articula desde situaciones concretas de hambre, esclavitud, violencia, explotación, el discurso profético se desprende de la dinámica de lo cotidiano y busca argumentos que confieran objetividad e imparcialidad en la afirmación de generalidades. Difícilmente se considera el hacer comida, el construir una

casa, el procurarse instrumentos de trabajo, el cuidado de los niños, las conversaciones económicas de las mujeres en el ámbito de los hijos-casa, como crítica profética.

Aquí se plantea el desafío de resignificar teológica y económicamente lo cotidiano como clave de lectura para la profecía. Rescatar lo cotidiano como lugar teológico y económico, significa incorporar hablas y estructuras que surgen del cuerpo y sus necesidades, sus bellezas y su capacidad epifánica.

Un segundo listado nos ayudará a percibir con qué materiales construye Eliseo su profecía:

1. casa	2. agua	3. salud
6, 1	2, 19	7, 3
4, 2	3, 20	4, 32
4, 8	3, 25	5
6, 32	5, 10	
8, 5	6, 5	

4. comida	5. olla/plato	6. instrumentos de trabajo
1 R.19, 21	1 R. 19, 20	1 R. 19, 19
2 R. 4, 4	2 R. 2, 20	2 R.4, 10
4, 8	4, 5	4, 18
4, 38	4, 10	6, 5
4, 39	4, 38	
4, 42		
6, 23		
6, 24+7, 18		
7, 8		
8, 1		

7. cuerpo/sentidos	
1 R. 19, 20	
2 R. 2, 10	5, 27
2, 23	6, 7
3, 15	6, 32+7, 2
3, 22	7, 3ss
4, 16+34	9, 3
5,1+10ss	13, 20

3. Mujeres y niños: profecía hecha con el cuerpo

En el ciclo de Eliseo, la lucha anti-idolátrica en las relaciones económicas acontece en el ámbito de la casa, del trabajo doméstico, que se presenta como escenario privilegiado de la perpetuación de los mecanismos de opresión económica. Al mismo tiempo, la casa aparece

como lugar teológico y político que genera denuncias anti-sacrificiales y alternativas de resistencia y superación del modelo económico tributarista. En el texto, son los niños quienes son sistemáticamente sacrificados. Es el cuerpo del niño pobre el que se transforma en lugar para la lucha anti-sacrificial, lucha ésta protagonizada especialmente por mujeres.

Ellas no están solas. No son casos aislados, no son simplemente detalles... constituyen un eje que atraviesa todo el ciclo de Eliseo. Quemadas o devoradas, amenazadas de esclavitud o ya esclavizadas, enfermas o muertas: ellas están por todas partes. Comidas. Sacrificadas. Vendidas. Cambiadas. Esclavizadas. Presas. No obstante, son estos niños con sus cuerpos amenazados los que, en la convivencia con el profeta y su comunidad, van a ser deseados, defendidos, rescatados, curados, resucitados, recordados.

En cierta forma, todo el ciclo de narraciones podría ser estructurado teniendo como motivación básica el cuerpo de los niños.

sacrificio del *hijo* (rey de Moab) 3, 27
política x niño
niños amenazados de esclavitud 4, 1
economía x niño+mujer
promesa de hijo a la sunamita 4, 16
casa+niño+mujer
curación del hijo de la sunamita 4, 32
casa+niño+mujer
muchachita ya esclava de extranjeros 5, 2
política+economía x niña
niño comido/escondido 6, 24
política+economía+casa x niño+mujer
defensa del derecho del hijo de la sunamita 8, 15
mujer+niño x economía
lamento por las "embarazadas y pequeñuelos" 8, 12
política x niño+mujer

En todas las narraciones los niños corren peligro, y peligro de su vida. En la primera y en la última citas, los niños están irremediablemente destinados al sacrificio y a la muerte. A manos de los reyes extranjeros y en la política militarista expansionista, los niños sucumben en la forma de sacrificio a los dioses (3, 27) o en la masacre indiscriminada del pueblo, que no es tan indiscriminada, pues toca en especial a *las embarazadas y los pequeñuelos* (8, 12).

De manera evidente las narraciones denuncian que los desaciertos de la política y la economía del reino del norte (850-830 a. C.), alcanzan y desestructuran de forma violenta la casa y la economía de la casa, llevando a la desesperación y a la esclavitud a niños y mujeres. Si los pequeños amenazados de esclavitud por el pago de la deuda pueden todavía ser rescatados en una acción profética que envuelve a toda la

comunidad (4, 1), la muchachita (5, 2) ya se encuentra al servicio de los sirios. No obstante, es a partir de la memoria y del testimonio de esa muchachita esclava en el ámbito de la casa del comandante Naamán y de su mujer, que se desarrolla toda la narración que va a envolver al profeta Eliseo con instancias de poder: el rey de Siria, el rey de Israel, el comandante sirio y los oficiales, presentes en la forma de tierras, ganado y siervos.

Pero es en la relación con la mujer de Sunem, que la solidaridad intrínseca del profeta y de la profecía con los niños, se muestra de forma radical (4, 8). La mujer es rica, tiene posesiones, pero no tiene un hijo... es lo que le falta, es lo que ella y su casa necesitan ya que su marido es viejo (2, 16). Con el niño, la sunamita pasa a participar del futuro (8, 5): la memoria de la acción del profeta con el pequeño garantiza posteriormente el derecho de propiedad.

En el centro del ciclo de narraciones de Eliseo está la historia de la sunamita y su hijo. Cuando el niño enferma y muere (4, 20), el profeta se empeña personal y corporalmente, identificándose con el pequeño:

> ...puso su boca sobre la boca de él, sus ojos sobre los ojos, sus manos sobre las manos, se recostó sobre él y la carne del niño entró en calor (4, 34).

Esta memoria traduce la solidaridad concreta del profeta con el cuerpo amenazado del pequeño, con el cuerpo sacrificado de todos los niños. En este relato la profecía ya no puede ser valorada más como discurso imparcial. La profecía se alimenta de los cuerpos concretos de los hombres, mujeres y niños en la lucha cotidiana por la vida.

4. Los osos contra los niños

Quizá los niños más conocidos y recordados del ciclo de Eliseo, ¡no sean niños! Son aquellos del texto de 2, 23-25: una banda de *rapazuelos* se burlan de Eliseo que, indignado, los maldice en nombre de Dios... entonces, dos osos despedazan 42 *pequeños*.

Una visión general del ciclo de Eliseo, hace este texto cuando menos extraño: de todas las narraciones se sigue que Eliseo y su comunidad son extraordinariamente solidarios y sensibles con los niños. A lo largo de todo el ciclo los niños son constantemente amenazados por el Estado, por la situación económica, y defendidos y resguardados por la acción profética.

Las traducciones y la investigación fácilmente han considerado esta narración como un episodio exótico, tal vez de carácter didáctico hacia el interior de la comunidad de los profetas, o un simple caso que testimonia los poderes maravillosos de Eliseo. Ni los osos ni los niños

han merecido un estudio y valoración que considere el ciclo de narraciones como un todo. Asimismo, el conflicto que determina el gesto agresivo de Eliseo, la marca de la calvicie, el trayecto, la geografía... son elementos que siguen reclamando investigación. Sin embargo, de modo especial, es el horizonte hermenéutico que se abre a partir de la identificación del cuerpo del niño como eje de articulación de la profecía en este ciclo, lo que debería orientar un trabajo con más criterio y detallado en torno a este texto.

En este texto, interesa sacar a los niños de las garras de los osos y de la investigación bíblica que insiste en no ver a los más pequeños como motivación de la profecía. Es en la resignificación de lo cotidiano y en la construcción de instrumentos de análisis que den cuenta del complejo mundo doméstico en sus relaciones con las estructuras de poder y producción, que van surgiendo y exigiendo atención y discusión otras alternativas de traducción e interpretación.

5. El texto: un ejercicio

Pero... ¿y los niños de 6, 24 a 30? Casi nada, o muy poco, se ha dicho o se ha escrito sobre sus cuerpos amenazados y comidos. La indiferencia de la investigación y de los comentarios es tan grande, que el absurdo y la desesperación de esta memoria casi pasan desapercibidos. ¿Qué modo es ese de trabajar con la Biblia que silencia a las mujeres con sus gritos y desaparece con los cuerpos sacrificados de los niños?

> 24. Sucedió después de esto que Ben-Hadad, rey de Aram, reunió todas sus tropas y subió y puso sitio a Samaría.
> 25. Hubo gran hambre en Samaría; y tanto la apretaron que una cabeza de asno valía ochenta siclos de plata, y un par de cebollas silvestres cinco siclos de plata.
> 26. Pasaba el rey de Israel por la muralla cuando una mujer clamó a él diciendo: "¡Sálvame, rey mi señor!".
> 27. Respondió: "¡Que Yahvéh no te salve! ¿Con qué puedo socorrerte yo? ¿Con la era o con el lagar?".
> 28. Díjole el rey: "¿Qué te ocurre?". Ella respondió: "Esta mujer me dijo: 'Trae a tu hijo y lo comeremos hoy; y el mío lo comeremos mañana'.
> 29. Cocimos a mi hijo y nos lo comimos; al otro día le dije: 'Trae tu hijo y lo comeremos', pero ella lo ha escondido".
> 30. Cuando el rey oyó las palabras de la mujer desgarró sus vestidos; como pasaba sobre la muralla, el pueblo vio que llevaba saco a raíz de su carne.

6. La profecía en la defensa del cuerpo del niño

Los versículos del 26 al 30 se organizan en una unidad literaria que se abre y se cierra en la muralla, con la figura del rey. La narración

recuerda un proceso legal, donde el rey es convocado para resolver una cuestión. En este caso es la mujer la que cuestiona al rey, no obstante es posible incluir la participación del pueblo en la escucha del diálogo (v. 30).

El v. 28 centraliza y distribuye los conflictos y relaciones que encierra esta memoria. Se trata de qué comer hoy y qué comer mañana. En el centro de la narración está el cuerpo de los niños amenazados de ser comidos por las madres. Este es el eje principal. Alrededor de esta situación la memoria articula varios niveles de la vida económica y política del pueblo.

En el habla de las mujeres, en el trato de ellas entre sí (v. 28), se traduce toda la desesperación y revuelta en el nivel de la casa, que ya no tiene como proteger por sí misma el cuerpo de los niños. Lo que sigue (v. 29) es la contradicción que atraviesa la práctica de las mujeres, divididas entre devorar y esconder a los niños. Esta actitud no debe ser entendida como un gesto individual de canibalismo, sino dimensionado dentro del marco de narraciones populares en la forma de parábolas que denuncian, a partir de las relaciones domésticas y cotidianas, la gravedad de la situación de miseria del pueblo.

Los verbos significativos aquí, son: entregar-cocinar-comer-entregar-comer-esconder. Todos ellos se refieren al cuerpo de los niños. En esa situación de hambre y penuria, la casa se encuentra sin salida, teniendo que moverse entre las alternativas: ¿entregar al niño?, ¿comer al niño?, ¿esconder al niño? En la tentativa de pacto entre las mujeres para garantizar la sobrevivencia inmediata, las relaciones básicas de solidaridad y repartición asumen sus límites y se agotan, profundizando entonces un discurso apelativo que desafía a las estructuras políticas y económicas (v. 26).

El habla desesperada y provocadora de la mujer se dirige al rey (v. 26), que en toda la narración se encuentra en la muralla de la ciudad. La forma como acontece la conversación recuerda los procesos legales en los cuales, a partir de la reivindicación, el rey o magistrado fija su posición. En este caso, el rey no tiene qué decir.

Desde la reivindicación de la mujer el rey, primeramente, no asume la responsabilidad por la situación de miseria, intentando justificar el fracaso económico recurriendo a una argumentación religiosa (v. 27). Esta tentativa de enmascarar la situación mediante gestos religiosos, reaparece en el final de la narración (v. 30): el rey trata de impresionar al pueblo rasgando sus vestiduras y vistiendo de saco sin, no obstante, renunciar a sus vestiduras reales y a su política militarista suicida.

Sin embargo, la radicalidad del habla de la mujer forza al rey a asumir la incapacidad del Estado monárquico de garantizar la vida del pueblo, en especial la defensa de los niños: la era y el lagar están vacíos (v. 27). No hay producción, y el resultado de esas políticas equivocadas se expresa en los trueques comerciales absurdos (v. 25). Los valores de

trueque y los productos no se corresponden; las relaciones económicas son ridiculizadas en la afirmación de la desesperación de la población de Samaría. ¡Hay plata... pero no hay comida!; es la constatación de la perversidad del sistema monárquico, configurada en la persona del rey en la cima de la muralla, preocupado por mantener la ciudad aunque esto signifique el sacrificio de mujeres y niños.

Este v. 25 articula esta memoria de las mujeres con la estructura más amplia del ciclo del profeta Eliseo. Fungiría como una introducción de la situación que va a tener su conclusión en 7, 16, donde los términos de trueque pasan a ser positivos como resultado de la acción profética, que incluye aquí más que la persona de Eliseo, como es el caso, por ejemplo, de los leprosos que también se movilizan entre memorias de comida y de bebida (7, 3-15).

La ciudad estaba cercada y sitiada por el ejército de los sirios (v. 24). Las muchas guerras van a marcar toda la historia del reino del norte en sus tentativas expansionistas, que apuntaban a garantizar la hegemonía de Israel frente a otros pueblos. La guerra y el hambre son los resultados inmediatos. Mucha del habla profética de las comunidades del norte se ocupa de la denuncia de estas políticas.

Aquí son el cuerpo del niño y el habla de la mujer los que construyen y sustentan la crítica profética radical al Estado, exigiendo que reconozca su incapacidad de administración toda vez que tanto en el nivel de la producción, como en la distribución y los intercambios, el fracaso es evidente. Este análisis y conclusión se mueven desde el cuerpo del niño y de las relaciones de sobrevivencia de la casa (v. 28), hasta la coyuntura internacional (v. 24).

Esta memoria denuncia el sacrificio estructural de las condiciones cotidianas de sobrevivencia, lo que significa, en particular, el sacrificio de los niños. En nombre de la preservación de la muralla, de la ciudad, de la monarquía, se hace aceptable el agotamiento y el empobrecimiento de la casa del pueblo, llegándose incluso al sacrificio de mujeres y niños.

Los niños, son sacrificables; Samaría y su rey, no. Las dinámicas económicas y políticas del espacio doméstico, por estar vinculadas al mundo de la reproducción y de la necesidad, son sacrificables, porque aparentemente no ponen en riesgo la integridad de la macro-estructura de poder. No sería más que un precio a ser pagado por la mantención de las estructuras de poder, en un momento de crisis. La casa no tiene posibilidad de organizar un esquema de venganza o de resistencia violenta, lo que la hace vulnerable. Dentro del esquema de la casa, son los niños los que, en una coyuntura de empobrecimiento y de desesperación, son sacrificados, lo que significa también el sacrificio de las mujeres, prisioneras y proveedoras del espacio doméstico (11).

---

11. Sung, Jung Mo, *A idolatria do Capital e a morte dos pobres*. Edições Paulinas, São Paulo, 1988, pág. 116 (Edición castellana: *La idolatría del Capital y la muerte de los pobres*. DEI, San José, 1991).

Esta memoria de las mujeres denuncia igualmente la tentativa de presentar una justificación religiosa para el sacrificio, volviéndolo así aceptable. La respuesta del rey al señalar el silencio divino frente a la situación de crisis, lo que explicaría también el silencio de los sectores productivos, es la tentativa de construcción de una unanimidad que confiera el *status* de natural y necesario al sacrificio de los niños. De esta forma, se trata de volver "normal" y "natural" la violencia, haciendo que las víctimas internalicen y acepten la lógica sacrificial.

La memoria se torna extremadamente subversiva al llevar los valores de trueque y las mercancías al límite extremo del absurdo, desenmascarando los mecanismos que introyectarían la legitimación de la opresión dentro de la casa y de las relaciones domésticas. Denunciado el fetiche de la mercancía y del valor, la casa puede superar una visión trágica de sí misma, negando la cotidianización de los mecanismos de sacrificio (12).

La profecía sería, entonces, este movimiento que se alimenta de las hablas contradictorias y subversivas de la casa, en la re-significación de lo cotidiano. En este sentido, la profecía se organiza fundamentalmente desde la experiencia y la lucha de las mujeres en su relación próxima y solidaria con los niños. El movimiento profético, sobre todo en el ciclo de Eliseo, reúne, colecciona y se estructura a partir de estas experiencias, lo que exige de la investigación el desarrollo de procedimientos que consideren lo cotidiano como espacio político y teológico, pleno de posibilidades y alternativas.

El eje de análisis económico que está siendo desarrollado en la teología latinoamericana y caribeña, organizado alrededor del carácter idolátrico y sacrificial de la economía, sería una clave interpretativa importante. El ciclo de Eliseo traduce esta lucha anti-idolátrica en el ámbito de la casa, del trabajo doméstico, que se presenta como escenario privilegiado de la acción de los mecanismos de opresión económica que necesitan controlar y fetichizar las relaciones económicas de la casa.

Al mismo tiempo, se hace importante afirmar lo cotidiano y sus relaciones como lugar teológico y político, lo que exige la crítica de los instrumentos de análisis utilizados hasta ahora, y el desafío de un trabajo más inter-disciplinario que dialogue de manera especial con las teorías feministas que más se vienen ocupando de estas cuestiones.

De nuevo, es preciso resaltar la centralidad de la acción de las mujeres y los niños en la re-significación de la profecía a partir de lo cotidiano. Rescatar lo cotidiano como lugar teológico y económico, significa incorporar hablas y estructuras que se movilizan desde el cuerpo y sus necesidades, sus bellezas y su capacidad epifánica. Dios con nosotros.

---

12. Assmann, Hugo, "Idolatria do mercado e sacrifícios humanos", en: *A idolatria do mercado: ensaio sobre economia y teologia*. Vozes, São Paulo, 1989, pág. 304.

La mujer en la calzada continúa preguntando por qué yo escondo a mi niña, mientras la suya es devorada. La misma pregunta hacen las madres del continente en medio de la desesperación del aborto permitido, aquél que empuja a los niños a las calles para ser socialmente engullidos. Para nosotros, mujeres y hombres que trabajamos con la Biblia, se plantea el desafío de la construcción de comunidades proféticas, donde todas las madres y sus niños se reconozcan.

Nancy Cardoso Pereira
Rua Branco de Araújo, 400
04715-010 São Paulo-SP
Brasil.

LAS UVAS DEL VECINO

Carlos A. Dreher

Dt. 23, 25-26 presentan dos leyes únicas y originales, que hablan de las uvas y de las espigas, de la viña y de la mies del prójimo. En la búsqueda de sus destinatarios anónimos, se llega a los "protegidos de Yahvéh", los pobres. El proyecto deuteronómico en defensa de los pobres se va revelando a partir de ahí, y lleva a descubrir que, frente a la pobreza, hay que perseguir dos perspectivas: la solidaridad inmediata, que quiere mitigar el hambre; y el proyecto de reintegración de los marginados en la sociedad, devolviéndoles el acceso al medio de producción. La vida está por encima de la propiedad. En el seguimiento de cerca de la práctica de aquellas leyes a través de los tiempos se llega a Jesús, y se descubre que no sólo las confirma, sino que las coloca por encima de lo sagrado. La vida está por encima del altar y del sábado. Es preciso redescubrir estas dos máximas para nuestra vida cotidiana.

The Neighbor's Grapes
Dt. 23, 25-26 introduces two unique and original laws which speak of the neighbor's grapes and grain, vineyards and grainfields. In the search for those anonymous ones being addressed "Yahweh's protected ones", the poor are encountered. From here the Deuteronomic project begins to be uncovered revealing, in relation to poverty, that two perspectives will be pursued: the inmediate solidarity which seeks to reduce hunger, and the project of reintegrating the marginalized into society, giving back to them the means of production. Life is more important than property. The practice of these laws through time is traced until Jesus where it is discovered that he not only confirmed them, but that he put them above the sacred. Life is more important then the altar and the Sabbath. It is necessary to rediscover these two precepts for our daily life.

1. El hambre de cada día

Nada más común a lo cotidiano que la comida y la bebida. Es de estas necesidades básicas, por lo demás las más fundamentales, de la persona humana, que brota toda la economía. Las personas trabajan para comer y beber. Es necesario comer y beber. Se puede vivir sin una serie de otras cosas. Sin comer y beber, en cambio, se muere. No es por casualidad, pues, que un recién nacido, inmediatamente después del primer llanto, se pone instintivamente a mover los labios, ejercitando la succión. Y buscará el seno materno incluso por sobre la ropa. Ahora que le han cortado el cordón umbilical, su sobrevivencia pasa por la boca. Nadie precisó explicarle esto. Nació sabiéndolo. Sin mover la boca en busca de comida y bebida, está predestinado al fin.

En el Tercer Mundo esta unanimidad de lo cotidiano viene siendo cada vez más percibida por su opuesto: el hambre. La no-comida y la no-bebida son el rostro más trágico del día a día. Me marcan todavía las figuras esqueléticas, incluso mal cubiertas de piel, de los niños y adultos de Somalia, vistas en fotografías publicadas en una revista brasileña recientemente. Con toda certeza, los modelos que posaron para aquellas fotos ya no viven. "La muerte los liberó de la tragedia diaria".

Extraña ironía esa de la "muerte que libera". Se halla tanto en la boca de las personas, que llega a parecer evangélica. No, la muerte no libera. Antes bien, es el último enemigo a ser vencido (1 Cor. 15, 26). En Cristo, la muerte ya está vencida. Y, si esto es verdad, también su aliada más próxima, el hambre, requiere ser vencida.

Sin embargo, mucho antes de reducir las personas a piel y hueso, el hambre comienza a matar. No es novedad la situación de subnutrición de las poblaciones latinoamericanas, asiáticas y africanas. Aquí se muere "de vejez antes de los treinta, de emboscada antes de los veinte, y de hambre un poco cada día" (João Cabral de Melo Neto, *Morte e Vida Severina).*

Aquí, el hambre, la no-comida y la no-bebida, es lo cotidiano de los cotidianos. Y eso me llevó a pensar en "las uvas del vecino".

2. Dos leyes muy interesantes

En Dt. 23, 25-26, se encuentran dos leyes muy interesantes. Dicen:

Cuando entres en la viña de tu prójimo,
comerás uvas, según tu deseo, hasta saciarte,
pero no las cargarás en tu cesto.
Cuando entres en la mies de tu prójimo,
arrancarás espigas con tu mano,
pero no meterás la hoz en la mies de tu prójimo.

Son dos leyes únicas. No encuentro nada del mismo género en los diferentes códigos legales. Sin duda, podríamos ponerlas junto a leyes semejantes en el tipo de formulación, lo mismo que en algunos aspectos del contenido. No obstante, tanto en su forma cuanto en aquello que expresan, son de hecho *sui generis*.

También las siento dislocadas del contexto. Están aisladas. Lo que les antecede (vv. 22-24), tiene como asunto el cumplimiento de votos; lo que les sigue (24, 1-4), trata del divorcio. No veo asociación entre las temáticas. Tal vez, nuestras dos leyes cupiesen mejor entre las diversas prescripciones de carácter humanitario en 24, 5ss, cuya correlación es bastante suelta. O, por asimilación a la temática agraria, podrían ligarse más fuertemente a 24, 19-22.

Entre sí, las dos leyes tienen mucho en común. Casi que se repiten en forma y contenido. La formulación inicial es idéntica, respetada la pequeñísima diferencia entre "viña" y "mies". Y tal identidad formal podría llevar a pensar que pertenecen a una lista más amplia que contemplase, como mínimo, también el olivar. Este es, por ejemplo, el caso en 24, 19-21, donde se tiene el campo de cereal, el olivo y la viña, en un esquema de forma y contenido semejante al nuestro.

A pesar de algunas diferencias menores, también la segunda parte de cada una de ellas tiene el mismo contenido. En sí, "comer uvas, según el deseo, hasta saciarse", tiene el mismo significado que "arrancar espigas con la mano". ¿Qué otra intención se podría tener al arrancar espigas en campo ajeno, a no ser para comerlas?

Por último, la tercera parte tiene correspondencia en cada una de las leyes. Las uvas son cargadas en el cesto para ser depositadas en el lagar, donde tendrá inicio el proceso de fabricación del vino. La hoz es el instrumento utilizado para realizar la cosecha de un campo maduro, cuyas espigas serán llevadas a la era para ser desgranadas.

Las dos leyes se corresponden en la forma. Repiten el mismo tipo de contenido. Tienen, pues, el mismo género.

Observándolas más de cerca, se percibe que cada una contiene dos instrucciones. La primera, expresada de modo afirmativo, asegura a alguien el derecho de comer de la viña/mies ajena. Equivaldría a decir: "Si tienes hambre, toma y come". La segunda prohíbe. Pone límites. "¡No cargarás las uvas en el cesto! ¡No meterás la hoz en la mies!".

Tales instrucciones son absolutas. No preven casos en los cuales no se pueda comer uvas o cereal en campo ajeno. Asimismo, no dan margen a casos en que se pueda llevar uvas o cereal, sacados de campo ajeno, para la casa. No hay discusión. No hay casuísmos. Siempre se puede comer. Nunca se puede llevar.

Evidentemente, nuestras leyes se originaron en el ambiente agrario. Hablan de productos de la roza. Las uvas y el cereal son situados en su origen, en la viña y en el rozadero. Sin embargo, hablan de la viña y del rozadero del prójimo. Hablan de las uvas y del cereal del vecino. Pero,

y esto es interesante, las leyes no se dirigen al prójimo, al vecino, al propietario de las uvas y del cereal.

¿Quiénes son, entonces, los destinatarios de estos mandamientos? "Cuando entres... comerás... no cargarás... arrancarás con la mano... no meterás la hoz". ¿Quién es este "tú", diferenciado del prójimo?

La formulación en segunda persona, tanto singular como plural, es bastante típica de la legislación, especialmente para las leyes de carácter absoluto. Sobre todo en el Deuteronomio, con su estilo parenético, esto es, en forma de predicación exhortativa, se propone un interlocutor directo en relación a Dios. Algunas veces, el plural y el singular incluso pueden confundirse en la indicación del destinatario (cf., por ejemplo, 8, 1s; 10, 12ss; 11, 1s; etc.). Pueblo e individuo se confunden. Los muchos "tús" componen el mismo "ustedes", el pueblo con el cual el Señor hace alianza en el Horeb (5, 2; cf. 18, 15s). En este sentido, la legislación parece estar dirigida a todo Israel, y, por su medio, a cada israelita en particular.

Sin embargo, las diferentes leyes permiten redescubrir el ambiente del cual provienen a través del vocabulario que utilizan. A partir de ahí se puede comenzar a percibir un número más bien diversificado de destinatarios. Así, por ejemplo, en Dt. 20, el destinatario es el personal del ejército; en Dt. 15, la persona en condiciones de prestar dinero, o de comprar esclavos por deudas; en Dt. 16, 18ss, los jueces y los funcionarios públicos. Y a todos estos grupos distintos, la palabra siempre les es dirigida en segunda persona.

3. Los protegidos de Yahvéh

En la búsqueda por elucidar los destinatarios de nuestras dos leyes, pienso que otro pasaje nos pueda ayudar. Ya lo referí antes. Se trata de Dt. 24, 19-22. Veamos.

> Cuando en tu campo siegues la mies, y en él olvidaras un manojo de espigas, no volverás a buscarlo; para el forastero, el huérfano y para la viuda será; para que el Señor Dios te bendiga en toda obra de tus manos.
> Cuando sacudieres tu olivo, no lo removerás después; para el forastero, para el huérfano y para la viuda será.
> Cuando vendimies tu viña, no la rebuscarás después; para el forastero, para el huérfano y para la viuda será.
> Recordarás que fuiste esclavo en la tierra de Egipto, por lo que te ordeno hacer esto.

En estos versículos, el destinatario es siempre el propietario, sea del campo, del olivar o de la viña. Y los beneficiados por la legislación son claramente otro grupo: el forastero, el huérfano y la viuda. Son los protegidos de Yahvéh. En un buen número de otros pasajes del Deuteronomio son también mencionados (cf. 10, 18; 27, 19; sin el

forastero, 24, 17; acreeentado con el levita, 14, 29; 26, 12s; incluyendo al levita, el esclavo y la esclava, 16, 11. 14. Véase aún que 27, 19 habla explícitamente del "derecho del forastero, del huérfano y de la viuda").

A este grupo de protegidos de Yahvéh, que ahora ya incluye el levita, el esclavo y la esclava, se añaden todavía los pobres y humillados. Y es interesante observar que los términos se concentran en Dt. 15 (vv. 4, 7, 9, 11), el capítulo que se refiere a los esclavos y a su remisión; y en Dt. 24 (vv. 12, 14, 15), exactamente el capítulo en el que se encuentra el pasaje antes referido.

Lo que tales protegidos de Yahvéh tienen en común es el hecho de no tener acceso a los medios de producción, o estar a punto de perderlo. El forastero está desgarrado de su grupo. No tiene acceso a la tierra fuera de su tribu o de su clan de origen. Tiene derecho a trabajo y a hospedaje, pero siempre será dependiente, a no ser que sea reintegrado en su grupo. La viuda es mujer. No tiene derechos de ciudadanía. Solamente tendrá acceso a la tierra mediado por un varón. Esto significa que deberá volverse a casar, o esperar a que un hijo varón garantice su sustento. El ejemplo clásico para esta situación es la historia de Noemí y Rut. El huérfano (niño) tendrá que esperar a la mayoría de edad, un riesgo serio toda vez que puede no sobrevivir hasta este plazo, o no tener ya nada cuando llegue esa hora, puesto que hay personas trasladando los mojones de posesión de la tierra (Dt. 19, 14; compárese con Pr. 23, 10). Si fuese niña, tendrá que esperar la suerte de casarse. Sin dote, esto será difícil. El levita está destinado a no tener propiedad. Dependerá siempre de otras personas, si bien en trueque de servicios religiosos.

Un poco diferente es el caso del pobre *(ebion)* y del humillado *(ani)*. De acuerdo con Dt. 15, aparte de otros pasajes, pienso que sean personas que todavía tienen acceso a la tierra. Pero por poco tiempo. Por su endeudamiento, están a un paso de la esclavitud. Van vendiendo lo que tienen para garantizar la vida: mujer, hijos, derecho de posesión. Y cuando llegan a tal punto, están en el fin. Sólo les queda servir al vecino por un buen tiempo, hasta que venga el año de la remisión.

En vista de eso, no es de extrañar que el esclavo y la esclava sean invitados a participar de las fiestas de Pentecostés y de los Tabernáculos (o tiendas de enramadas). Con certeza son pobres endeudados, o mujeres vendidas a cambio de deudas, que descendieron a lo más bajo de la escala social.

4. Los destinatarios de Dt. 23, 25-26

Luego de esta digresión respecto de los protegidos de Yahvéh, es necesario volver al texto de Dt. 24, 19-22. Ahora bien, si de un lado están los "propietarios", esto es, aquellos campesinos aún bien situados que tienen campo, olivar o viña, y de otro, al menos en tres de sus repre-

sentantes, los protegidos de Yahvéh, sería de imaginar que toda la propuesta deuteronómica caminaría en esta dirección. De un lado están los campesinos que tienen acceso garantizado a la tierra, y de otro los campesinos y campesinas empobrecidos.

Vuelvo ahora a nuestras dos leyes. ¿A quién se dirigen? ¿Quiénes son los "tús" a los cuales se destinan?

Imagino que sean toda esa gama de gente: forasteros, huérfanos, viudas, levitas, esclavos, esclavas, pobres y humillados. Son, sin duda, aquellos que más sienten hambre. ¿Quién más tendría motivo para entrar en viña, olivar o campo ajeno para tomar lo necesario para su necesidad inmediata?

En algunos comentarios observo que se tiende a afirmar que nuestras leyes se dirigen al viajante que, de pasada, sintiendo hambre, se adentre en los campos a la orilla del camino. Me comienzo a convencer de que Dt. 23, 25-26 no está preocupado con el tránsito. ¡Está preocupado con el hambre! Está preocupado por garantizar la sobrevivencia de los protegidos de Yahvéh.

Indudablemente, también personas de pasada tendrán el mismo derecho. A final de cuentas, si pasan por una aldea distante de la suya, ciertamente tendrán el mismo derecho que cualquier forastero. Este también habrá sido, al menos en parte, el caso de Jesús y de sus discípulos, como se describe en Mc. 2, 23-28 y paralelos, textos de los cuales tendremos que hablar más adelante. No obstante, sería necesario imaginar un tránsito bastante intenso por los caminos, callejuelas y senderos de Palestina en los tiempos del Deuteronomio, e incluso antes de él, para llegar a la fijación de leyes de este tipo.

¿Por qué? Porque las leyes van naciendo de la práctica de vida de las comunidades que las determinan. No existe razón para elaborar una ley para cuestiones que aún no se experimentó. La experiencia, y generalmente la experiencia negativa, es la que va a generar la legislación. Al determinar "no matarás", la ley ya presupone que alguien haya asesinado a otra persona. Si ninguno matase, el mandamiento no tendría necesidad de existir.

Lo mismo ha de valer para las uvas del vecino y para su cereal. El derecho de comerlos habrá brotado de la necesidad sentida por los que tenían hambre. La resistencia de los vecinos habrá llevado a establecer el derecho en términos legales. Los hambrientos tienen el derecho de comer. La sobrevivencia precisa estar por encima de la propiedad. En la misma dirección apuntan las otras leyes en favor de los protegidos de Yahvéh que mencionamos arriba.

5. La sobrevivencia está por encima de la propiedad

La ley existe —o por lo menos debería existir— para reglamentar la vida en una sociedad. Ahora bien, "sociedad" es una palabra que

presupone la existencia de *socios,* iguales, que se asocian entre sí en función de intereses comunes. Para que una "sociedad" sea merecedora de este nombre, los socios requieren respetar y garantizar los derechos unos de los otros. En el momento en que un socio irrespeta los derechos del otro, la sociedad ya dejó de existir.

Más que cualquier otro animal, el ser humano es un ser gregario. Necesita del grupo para sobrevivir. Solo, es débil. No hace frente a la naturaleza. Precisa de otros seres humanos para enfrentarla. Precisa de sociedad.

He aquí por qué la sobrevivencia, por sí misma, es una cuestión fundamental de la sociedad. Es por ella que las personas se organizan. Como socias, consiguen garantizar la subsistencia de la vida material. La economía únicamente funciona en sociedad. La consecuencia es que la sociedad requiere, antes que ninguna otra cosa, garantizar la sobrevivencia de los individuos que la componen.

Es posible que esta lógica tan natural y tan humana, estuviese presente en los orígenes de Israel. Sin embargo, más que ella, con certeza la experiencia de no-socios en Egipto, como esclavos del faraón y de su pueblo, hecha por los hebreos, ha de haber marcado el surgimiento de aquella nueva sociedad. Y tanto más la revelación de un Dios que oye y ve la aflicción de los esclavos, y que desciende para liberarlos, habrá solidificado este principio: la vida está por encima de todo. Tal vez sea éste el principal motivo para que, más tarde, el Deuteronomio sea tan insistente en recordar la esclavitud en Egipto y la liberación promovida por Yahvéh (cf. especialmente 5, 6.15; 6, 12.21ss; 8, 14; 11, 1ss; 13, 5.10; 15, 15; 16, 1.12; 24, 18.22; 26, 5ss, entre otros).

El Israel emergente parece haber desarrollado su proyecto de sociedad a partir de su teología. Esta partía del acontecimiento fundante del Exodo.

> Eramos esclavos de Faraón en Egipto, sin embargo Yahvéh nos sacó de allá con señales y con prodigios, para llevarnos y darnos la tierra (Dt. 6, 21ss).

Es esto lo que los padres, en el futuro, deben contar a los hijos cuando éstos preguntasen por la razón de cumplir la ley. Para entender la ley es necesario comprender que Yahvéh no da solamente la libertad, sino que la garantiza con la dádiva de la tierra. Es decir: para Yahvéh sólo hay libertad, si hay acceso al medio de producción. La libertad únicamente es garantizada, cuando se garantiza la producción de la vida material. Sin comida y bebida, no hay libertad. No hay vida. Y para garantizar libertad, tierra, comida y bebida, vida para todas las personas, es preciso guardar la ley de Yahvéh.

Recordando el Exodo, toda persona que guarda la ley va a recordar que, lo que tenga, no lo tiene por propio mérito. Desde la libertad hasta

la vida, ¡todo es dádiva de Yahvéh! Por eso, en última instancia, nada es propiedad de ninguno; todo es propiedad de Yahvéh (cf. Dt. 6, 10s; compárese con Lv. 25, 23).

Consecuencia lógica de esta propuesta es, entonces, que "no haya pobres en medio de ti" (Dt. 15, 4). Si todo pertenece a Yahvéh, inclusive la tierra de agricultura, no hay por qué alguien no tenga acceso a los medios de producción, ni por qué no tenga garantizada su subsistencia.

No obstante, por más ideal que la sociedad israelita pueda haber sido en sus inicios, las contradicciones existentes en su medio crecerán con el pasar del tiempo, en dirección a conflictos sociales. El desarrollo de las fuerzas productivas, el descubrimiento de nuevas técnicas de producción, llevarán a un crecimiento económico infelizmente desigual. Ya antes del surgimiento de la monarquía, pero cada vez más fuertemente en su tiempo, el ideal igualitario se deshacía. Ahora había pobres, más y más pobres, que se iban volviendo esclavos. Ya el Código de la Alianza (Ex. 20, 22-23, 19) lo atestigua (cf. Ex. 21, 2-11).

El Deuteronomio parece haber comprendido el problema y detectado sus causas:

> ...cuando hayas comido y te hayas saciado, cuida de no olvidarte de Yahvéh que te sacó del país de Egipto, de la casa de servidumbre (Dt. 6, 11b-12).

Una barriga llena demás, lleva a su dueño a olvidarse de Yahvéh como aquel que lo sacó de Egipto. Hasta puede, quizá, recordarse de Yahvéh de alguna otra forma. Pero olvida su característica fundamental. Y ahí todo se puede perder. Debido a ello, es necesario legislar en favor de los pobres. Pienso que especialmente el Deuteronomio muestra preocupación por eso.

Estoy convencido de que el Deuteronomio tiene su origen en el norte, en el reino de Israel. Su propuesta debe haber brotado del medio campesino y de círculos proféticos. Junto a la unicidad de Yahvéh y de la exigencia por su culto en un solo lugar, el Deuteronomio busca evitar el empobrecimiento y la consecuente esclavización del campesinado. El combate a la idolatría es reflejo de esto. Unicamente Yahvéh, que te sacó de Egipto, de la casa de servidumbre, es capaz de garantizar la sobrevivencia del campesinado, cada vez más duramente obligado a tributar. Tal experiencia no es nueva en los tiempos de Amós y de Oseas. Venía ya desde Salomón, pasa por Ajab y desemboca en Jeroboam II. La fuerza de las armas, el comercio internacional y el lujo en la corte, tuvieron sus máximas expresiones bajo estos reyes. Son cosas que llevan al pueblo de vuelta a Egipto. Por eso es preciso limitar el poder del rey (Dt. 17, 14-20). Una monarquía constitucional, temerosa de Yahvéh y de su ley, evitará la masacre definitiva de los pobres.

Si en la monarquía los conflictos sociales se agravan, es necesario repensar los orígenes, a partir de los que ahora más sufren. La experiencia

campesina sabe que la pobreza lleva a la esclavitud. Y la esclavitud representa pérdida de derechos, pérdida de ciudadanía. Es preciso, pues, descubrir mecanismos que eviten el empobrecimiento o que, al menos, mitiguen la pobreza, a fin de evitar el mal peor y último: la degradación de la esclavitud.

El campesino también sabe que todo comienza cuando le faltan la comida y la bebida. Los motivos para eso son varios. En el principio, están ligados a los conflictos del ser humano con la naturaleza. Una zafra puede fracasar debido a condiciones climáticas adversas. La sequía, la demasiada lluvia, las plagas, pueden ser, entre otras, causantes de hambre. Y pueden causar más daños a unos que a otros.

Pero hay también adversidades que atañen al individuo en sus condiciones físicas. Enfermedades, heridas, deficiencias temporales o constantes, llevan a una persona a producir mucho menos que en condiciones normales.

Incluso en una sociedad de iguales, en la cual cada hombre tiene acceso a los medios de producción, tales conflictos con la naturaleza llevan a muchos al empobrecimiento. Y, ciertamente, ya en sus orígenes Israel enfrentaba problemas de este orden.

Los conflictos sociales, sin embargo, van a aumentar considerablemente estos problemas. Aquí, antes de hablar del Estado, se deberían tener en cuenta los conflictos interpersonales. Las riñas y disputas, no pocas veces llevan a perjuicios personales. Las heridas o la muerte, disminuyen la capacidad del grupo agredido. Pero también el agresor enfrentará dificultades. También Caín se ve en aprietos. Al huir a otra tierra, se vuelve forastero, sin derecho de acceso al medio de producción.

Tampoco se debería olvidar aquella contradicción clamorosa que, ya en los tiempos más remotos, negaba a las mujeres y a los niños la participación en la ciudadanía. Desde antes del Estado, las mujeres y los niños sufrían la discriminación en relación a los hombres adultos. El acceso al medio de producción les era negado.

No obstante, el advenimiento del Estado, indudablemente, complicará mucho más estas relaciones ya problemáticas. Los tributos, cada vez más pesados, forzaron a todos los tributantes a una condición crecientemente difícil para garantizar la comida y la bebida para sí y su familia. El vino, el aceite, los cereales y los animales, tendrán que ser traspasados al rey y a la corte en cantidades siempre mayores. Y, con certeza, la situación se agravará para aquellas personas alcanzadas por conflictos naturales e interpersonales.

Ahora bien, ya antes del advenimiento del Estado, Israel buscaba resolver el problema mediante mecanismos que garantizaccn la comida y la bebida a todos, incluso los que se empobrecían debido a conflictos naturales e interpersonales. Entre otros, parece que la costumbre reflejada en nuestras dos leyes hacía parte de estos dispositivos. Si la tierra es propiedad de Yahvéh, sus frutos están a disposición de todas las personas.

Nada más natural, pues, que quien tiene hambre se adentre en los campos de otros para saciarla. Ni siquiera se necesita legislar al respecto. Esto es lo normal. Con certeza, por lo tanto, la costumbre reflejada en Dt. 23, 25-26 es más antigua que la fijación de las leyes.

El hecho de que únicamente el Deuteronomio las fijara, me lleva a lanzar la hipótesis de que los tiempos de la monarquía habían hecho olvidar, o al menos poner en duda, la práctica acostumbrada en el pasado. En los tiempos del Código de la Alianza, la cuestión todavía no se planteaba. Ahora es necesario retomar la costumbre y garantizarla en términos de legislación. ¿Qué habrá acontecido para llegar a tanto?

Ciertamente los avances tecnológicos, como parece haber sido el caso con la introducción del buey como animal de tracción del arado en la agricultura palestinense, propiciaron el enriquecimiento de unos y el empobrecimiento de otros. La barriga llena, aliada a la perspectiva de mantenerla, lleva a apenas acordarse de Yahvéh. Conduce también a la quiebra de la solidaridad. El año de la remisión comienza a parecer más complicado, al igual que el perdón de las deudas (cf. Dt. 15). La idea de posesión va dando lugar al ideal de propiedad privada. La presión de los tributos, incluso favorece esto. Teniendo mucho es más fácil pagar al Estado, no teniendo más que cargar con los pobres.

Por otro lado, el propio Estado, como siempre, privilegió los intereses de la clase más poderosa. Defendió los bueyes y persiguió a los esclavos fugitivos. Estableció como orden los anhelos de los ricos.

A partir de esto no es difícil imaginar que el derecho de comer uvas y espigas en el campo ajeno, haya pasado a ser visto como robo por los propietarios. Los pobres, los forasteros, las viudas y los huérfanos, necesitaban ser mantenidos lejos de las viñas y de los sembrados, a fin de que no perjudicaran la producción. La antigua buena costumbre se va perdiendo entre mil nuevas razones. Las relaciones de parestesco van dando lugar a relaciones de clase. Y ahí el derecho consuetudinario, esto es, el derecho que brota de las costumbres, ya no tiene valor. Lo que valen son las leyes del Estado. Lo que no está escrito es obsoleto, retrógrado, conservador. Obstaculiza el progreso.

Es exactamente aquí que reencuentro el ideal deuteronómico. Círculos campesinos y proféticos elaboran un nuevo proyecto de ley, un nuevo proyecto de constitución en defensa de los pobres, con base en la fe en Yahvéh, liberador de esclavos. Ni Yahvéh, ni el acontecimiento fundante del Exodo, son obsoletos. Tampoco puede serlo el derecho de los pobres.

Es cierto que el ideal deuteronómico solamente llegará a alcanzar validez a partir de la Reforma de Josías en el 621 a. C., y, aun así, por poco tiempo. La muerte del rey constituyente en el 609 a. C. y la reconquista del poder en Palestina por parte de fuerzas internacionales, rápidamente pondrán fin al proyecto, aparte de que se puede dudar de su éxito total incluso bajo el mismo Josías. No obstante, el Deuteronomio

parece querer legalizar una buena costumbre que se había perdido: el derecho a la vida está por encima de la propiedad.

6. El otro lado de la ley

Es claro que la legalización del derecho de comer uvas y espigas del vecino no quedó sin reacción. Lo expuesto hasta aquí apenas informa respecto a la primera parte de las dos leyes.

> Cuando entres en la viña/mies de tu prójimo, comerás/arrancarás
> con tu mano uvas/espigas, según tu deseo, hasta saciarte.

Hasta aquí tenemos el derecho de los pobres. Después de esto hay un "pero". Es a partir de este "pero" que se descubre la reacción de los propietarios.

> Pero no las cargarás en tu cesto.
> Pero no meterás la hoz...

Existe una limitación al derecho de los pobres. A fin de cuentas, ellos ya participan de las fiestas (Dt. 16, 11. 14) y recogen las sobras de las cosechas (Dt. 24, 19ss). Hay que cuidar que no asuman toda la producción. Hay que evitar el saqueo.

Esta interpretación negativa en relación a los propietarios, no obstante, no es necesariamente la única para la parte final de nuestras dos leyes. Es perfectamente lógico que quieran garantizar el equilibrio de la sociedad. Si partimos del presupuesto de que el proyecto deuteronómico se origina en círculos campesinos, es evidente que también estará preocupado por garantizar la sobrevivencia de aquellos ciudadanos que tienen acceso al medio de producción y todavía no se empobrecieron. También estos campesinos están expuestos a los conflictos con la naturaleza y a los tributos del Estado. Están, pues, igualmente amenazados. Pueden, en cualquier momento, llegar a la misma situación en que se encuentran los protegidos de Yahvéh.

Si, ahora, agregamos el otro presupuesto de que las leyes nacen de la experiencia de vida de las comunidades que las elaboran, entonces percibimos que nuestros versículos buscan frenar una práctica existente. ¡Alguien se está llevando uvas y cereal a casa! Y, aparentemente, lo está haciendo basado en el derecho anterior de comerlos para saciar el hambre.

Por último, hay un tercer agravante. Nuestras leyes no definen expresamente a sus destinatarios. La generalidad puede, entonces, llevar a pensar en cualquier persona. Quien quiera que sea, aun no siendo pobre, se ve en el derecho de cargar para casa el sudor del vecino. Y no se puede tomar la única ovejita del vecino, para hacer un churrasco para

nuestras visitas (cf. 2 Sm. 12, 1-4). Aquí llegamos ya al robo, y se requiere pararlo.

Esto significa que nuestras leyes también quieren garantizar la sobrevivencia del vecino. También él necesita de comida y de bebida. Tiene condiciones de producirlas, y es justo que coma de su pan y beba de su vino. En sí, es éste el derecho que se quiere para todas las personas. Es justo que quien está en dificultades sea amparado por quien está mejor situado. Es justo comer de las uvas y de las espigas del vecino hasta matar el hambre. No es justo despojar al que trabaja de lo que él produce para sí. No es justo comer uvas y espigas de los otros, sin tratar de plantarlas y cultivarlas teniendo condiciones para hacerlo.

Toda esta reflexión presupone una sociedad de personas iguales. Y es así que el Deuteronomio parece imaginar su proyecto. Piensa en una sociedad campesina. Todas las personas trabajan la tierra. Viven en clases y en tribus, a las que pertenece el medio de producción. La tierra no es propiedad particular. No se puede comercializarla. No se puede especular con ella. Es un bien común, necesario para la sobrevivencia de todos. Tiene una función social fundamental.

También una sociedad así tiene contradicciones. Hay viudas, hay huérfanos, hay forasteros, hay pobres. Es preciso resolver su situación. El objetivo último es reintegrarlos al grupo, en igualdad de condiciones. Para esto existe el levirato, existe el rescate, existe el año de remisión, los mecanismos reguladores de la igualdad. Sin embargo, ellos solos no resuelven todo el problema. Por eso, junto a ellos, es necesario practicar la solidaridad. Ella es la base de la sobrevivencia. El derecho de los pobres es lo que mejor la expresa.

No obstante, se requiere evitar el otro riesgo. El robo puede llevar a todos a la pobreza. Cualquier campesino puede llegar a este punto. No se puede permitir que el proceso sea acelerado mediante la expropiación. Por eso, come, bebe, hasta saciarte, pero no lleves el producto ajeno a tu casa. Tu vida, y la vida de tu vecino, dependen de eso.

7. La sobrevivencia está por encima de lo sagrado

La práctica de nuestras dos leyes parece haber persistido por largo tiempo. Las vamos a reencontrar mucho más tarde, ya en el Nuevo Testamento. Jesús y sus discípulos todavía hacen uso del derecho de los pobres. Mc. 2, 23-28 y sus paralelos, nos informan al respecto.

Jesús y sus discípulos atraviesan unos sembrados en día de sábado. Los discípulos, al pasar, toman espigas. En seguida son criticados por los fariseos: "¿Por qué tus discípulos hacen lo que no es permitido los sábados?". La censura no se debe al hecho de coger espigas. Se debe al hacerlo en sábado.

Esto significa que los fariseos admiten la práctica de Dt. 23, 25s como correcta. Tomar espigas en campo ajeno es perfectamente legal y justo. El viajero, y en consecuencia el forastero, lejos de su clan o tribu de origen, tiene el derecho de saciar el hambre. Esto es normal. Lo anormal está en no respetar el sábado. Es día de descanso. Día de no realizar ningún trabajo. Y eso está correcto. No veo a Jesús poner en duda esta verdad. Guardar el sábado es fundamental.

Pero he aquí una radicalización del sábado que se va volviendo peligrosa. Su sacralización, para los opositores de Jesús, está por encima de todo. Y, aunque la ley de Dt. 23 no lo mencione, coger espigas en sábado es realizar un trabajo. Por eso, es sacrilegio.

Para Jesús, sin embargo, la vida está por encima del sábado. La vida está por encima de lo sagrado (cf. Mc. 3, 1-6 y paralelos). Y esto por una simple razón: "el sábado fue hecho para el ser humano, y no el ser humano para el sábado". Sí, lo sagrado es dádiva de Dios para la vida del ser humano. Lo sagrado no puede esclavizar a éste. Lo sagrado no debe llevarlo a pasar hambre.

En este contexto, es interesante observar que los fariseos que se oponen a Jesús ya deberían saber eso a partir de los ejemplos de su historia. Ya en el tiempo de los macabeos, Matatías decidirá que más importante que guardar el sábado es defender la vida (1 Mc. 2, 29-41). No es posible dejarse matar por los enemigos por guardar el sábado. Y los asideos, de los cuales se derivaron posteriormente los fariseos, los apoyaron después de esta decisión (cf. 1 Mc. 2, 43ss).

La vida está por encima del sábado. La vida está por encima de lo sagrado. El ejemplo que Jesús utiliza lo define bien. Lo va a buscar en David. No el David rey, sino el David fugitivo de Saúl, que poco después se convertirá en jefe de un bando de empobrecidos marginados (cf. 1 Sm. 22, 2). Jesús recuerda 1 Sm. 21, 2-7.

Estando en fuga, David llega a Nob. Se presenta al sacerdote Ajimélek, quien dirige aquel santuario, con una mentira: el rey lo ha enviado en una misión especial y secreta. No existe noticia de tal decisión de parte de Saúl. Aparte de eso, por la narración anterior, más bien David ya cayó en desgracia delante del rey, y se halla en fuga. Dicha la mentira David pide pan al sacerdote, quien le replica que únicamente tiene panes sagrados, los panes de la proposición, o de oblación, puestos semanalmente sobre el altar, delante de Yahvéh. Como David le afirma que tanto él como sus hombres —no hay tales hombres, pues David está solo— se encuentran en estado de pureza sexual, Ajimélek le da los panes. La historia de 1 Sm. no lo indica, no obstante Jesús recuerda que, conforme Lv. 24, 9, solamente los sacerdotes podían comer de este pan.

En la narración de 1 Sm. 21 no se censura a David por lo que hizo, ni a Ajimélek. Por el contrario, en la secuencia narrativa, en 1 Sm. 22, 6ss, Saúl mandará matar a los sacerdotes de Nob, entre ellos Ajimélek, no por el sacrilegio, sino por traición a los intereses del rey. El único en

escapar será Abiatar, quien se refugiará junto a David, convirtiéndose más tarde en uno de los celebrantes en el santuario de Jerusalén. El punto de vista de las narraciones es totalmente favorable a David. De la misma forma lo interpretará Jesús.

Se observa, pues, también aquí, que saciar el hambre, garantizar la vida, está por encima de lo sagrado, encima de las prescripciones religiosas. David come el pan del sagrario sin que Yahvéh se rebele contra él. Por el contrario, Yahvéh lo preserva y lo protege en su condición de fugitivo. Aquí el mismo Yahvéh es el vecino, del cual se comerán las uvas y el cereal. Y el "buen vecino" no lo ve con malos ojos. Desde David, hasta Jesús, la sobrevivencia es lo que hay de más sagrado.

8. Resumiendo y buscando perspectivas

Dos leyes interesantes, pero aparentemente dislocadas de su contexto, nos fueron llevando a un abanico mucho más amplio de informaciones sobre la vida social del pueblo de Dios en diferentes épocas de su existencia. La búsqueda de sus destinatarios nos fue haciendo ver toda una gama de otras leyes que pretendían reglamentar el equilibrio entre las personas en aquella sociedad. El proyecto deuteronómico en favor de los pobres, los protegidos de Yahvéh, se fue revelando a partir de las uvas del vecino. Al perseguir la práctica de aquellas leyes en tiempos posteriores, llegamos hasta el Nuevo Testamento.

En el conjunto, dos tesis estrechamente correlacionadas se impusieron: la vida (sobrevivencia) está por encima de la propiedad; la vida está por encima de lo sagrado. Tanto para Yahvéh cuanto para los autores del proyecto deuteronómico, hay que evitar cualquier amenaza a la vida de su pueblo. El ideal es garantizar una vida digna a todas las personas; la comida y la bebida producidas con el propio sudor, a partir de la tierra a que se tiene derecho. El empobrecimiento, por las varias razones que pueda tener, requiere ser evitado, o al menos minimizado, a fin de que la vida se imponga. En esta lucha, ni siquiera lo sagrado —el altar o el sábado— pone límites a lo más importante: la garantía de sobrevivencia. Hasta Dios cede su pan al fugitivo hambriento.

Nuestras dos leyes se sitúan en el ámbito de la solidaridad. Es preciso asistir a los pobres, saciando su hambre, porque no tienen otra forma de hacerlo. Perdieron el acceso a los medios de producción, o están en vías de perderlo. Su vida se encuentra duramente amenazada.

En estas leyes, la solidaridad se expresa en el derecho de comer las uvas y el cereal que otros plantaron. Quien plantó debe permitir que los protegidos de Yahvéh se adentren en sus campos y en sus viñas, y coman hasta saciarse. Tomar el fruto ajeno para comerlo, no es un robo. Es un derecho, sobre todo de los pobres. El robo solamente existe cuando se lleva el producto ajeno para la casa.

Sin embargo, nuestra reflexión nos mostró otras formas de solidaridad. Así, los pobres pueden tomar las sobras de la cosecha. Los productores, a su vez, deben dejar sobras en función de los protegidos de Yahvéh. Estos son también invitados naturales a las comidas festivas. Se debe prestar liberalmente a los pobres. En suma, es deber dar pan a los pobres. Dios mismo asume esta propuesta.

Fundamental, no obstante, es que la propuesta deuteronómica no se queda en la solidaridad asistencial. Esta matiza la pobreza, evita la muerte, pero en definitiva no resuelve el problema social. La asistencia, sola, no garantiza la sobrevivencia. Se requiere un mecanismo más fuerte para garantizar el equilibrio social. Es preciso reintegrar a los pobres en la producción de la subsistencia de la vida material.

Aquí percibimos, aunque no hiciéramos un análisis pormenorizado de la cuestión, que el año de la remisión (Dt. 15) buscaba la solución definitiva. Cada siete años las deudas debían ser perdonadas y los esclavos liberados. Ahora bien, de hecho, sólo hay perdón de las deudas y liberación de los esclavos, si los deudores y los esclavizados fuesen reintegrados en la posesión de los medios de producción. Por más que Dt. 15 no lo afirme explícitamente, no hay otra manera de entenderlo a partir de los derechos de ciudadanía en Israel. En aquella sociedad, un sin-tierra será siempre un no-ciudadano, será siempre alguien a ser esclavo de otros.

Cuando recuerdo Lv. 25, que propone el jubileo cada 50 años, veo que las reacciones a la propuesta deuteronómica deben haber sido enormes. El jubileo multiplicó siete por siete. Extendió a lo irreal y a lo imposible la práctica de la remisión. En 50 años, difícilmente un esclavo, un endeudado, un pobre, todavía estará vivo, con un promedio de vida de 30 años que parece haber sido lo normal en la Palestina de aquellos tiempos. Si en verdad se quiere reintegrar a los pobres a los medios de producción, entonces hay que privilegiar Dt. 15. Lv. 25 se quedará, ciertamente, apenas en la buena voluntad.

Pero estamos en el Deuteronomio, un proyecto campesino. Este quiere garantizar la vida a todos los campesinos, quiere pobres mejor situados. Por eso la solidaridad se tiene que componer de dos elementos: la asistencia en tiempos de crisis y una solución definitiva para la pobreza. En aquella sociedad, marcadamente campesina, ésta última únicamente será alcanzada por una "reforma agraria" cada siete años. Redistribuir la tierra, el medio de producción, de manera que todos vuelvan a tener su pedazo de suelo, es la única forma de garantizar la primacía de la vida sobre la muerte de modo definitivo.

Si vuelvo ahora a mirar hacia nuestra situación brasileña, latinoamericana y caribeña, tercermundista, veo mucho que aprender de aquel proyecto deuteronómico. No soy especialista en economía, política o sociología. Sin embargo, no hay manera de no ver la miseria aquí presente, que grita diariamente. La comida y la bebida son lo cotidiano de los cotidianos en nuestras tierras, y lo son por su contrario. La no-comida y

la no-bebida, junto a la no-salud, la no-escuela y toda una gama de otras formas de no-vida, son el día a día de dos tercios, cuando menos, de nuestras poblaciones. No es necesario mirar fotografías de somalíes para comprender esto. Basta con salir a la calle. Solamente no lo ve quien no quiere ver. Un corazón embrutecido, normalmente ciega los ojos.

Incluso surge la pregunta de si aún podemos llamar esta tragedia "sociedad". Los no-socios son la mayoría hace mucho tiempo. Y crecen diariamente en número, empujados a la degradación de la marginalidad por la ganancia y por la insensibilidad de los otros. No es de extrañar si, de cuando en cuando, los no-socios, por ejemplo, saquean supermercados. Mucho menos es de extrañar que ocupen tierras improductivas. ¿Roban? ¿O hacen valer los derechos de los protegidos de Yahvéh, a su manera?

Está claro: nadie quiere ser asaltado; nadie quiere que otros se lleven para la casa lo que es suyo. No obstante, esta situación sólo se altera si los vecinos dejan comer sus uvas.

Es interesante notar que en el sur de Brasil, entre los pequeños agricultores, el derecho a las uvas del vecino todavía está bien vivo. Ocurre más con naranjas que con uvas. Pero se halla bien presente el proverbio: "Tomar para comer, no es robar". Es preciso evitar que este valor se pierda, entre los rumbos que nuestro mundo va tomando. Aún más: se requiere llevarlo a hacer parte de los valores de todas las personas.

En el hambre hay que ser solidario. Bien sé que el así llamado asistencialismo no lo resuelve todo. Y sé que es totalmente combatido por muchas personas honestamente preocupadas por la miseria. Sin embargo, sin solidaridad la muerte se impone más rápidamente.

Pienso que la solidaridad asistencial es fundamental. No se puede dejar de practicarla. Es preciso dejar a los pobres comer de las uvas del vecino. Es necesario compartir el pan, aminorar el hambre, aplazar la muerte. Es lo mínimo que se puede hacer en una situación tan calamitosa. Las comunidades cristianas necesitan avivar y reavivar esta práctica de la solidaridad. Es su deber asistir a los protegidos de Yahvéh. No hay nada más sagrado que eso, ni altar ni sábado. Por otra parte, la ausencia de esta práctica significa, por sí sola, la bancarrota de la comunidad cristiana. Si deja de ser comunidad del amor, deja de ser comunidad de Jesucristo.

No obstante, la solidaridad asistencial no puede ser la única forma de práctica cristiana. No hay cómo satisfacerse con la limosna, lo mismo que con la repartición. Sopas, guarderías y hospitales no son suficientes, por más meritorios que sean. Se necesita más.

Se requiere encontrar una solución definitiva. No tenemos la práctica de la remisión. No tenemos la práctica de la reintegración de los protegidos de Yahvéh a los medios de producción, de manera que puedan, dignamente, producir ellos mismos su pan. Y, "una limosna a un hombre sano, o lo mata de vergüenza o vicia al ciudadano" (Luis Gonzaga).

¿Qué hacer, entonces? Es preciso buscar soluciones políticas. Al igual que aquellos campesinos que elaboraron el proyecto deuteronómico, es necesario elaborar propuestas, proyectos, leyes, que busquen la solución definitiva. La reforma agraria es, sin duda, una de ellas. Ciertamente no es la única, toda vez que ya no somos sociedades solamente rurales. En el campo y en la ciudad se requiere encontrar mecanismos que reintegren a las mujeres y hombres a los medios de producción, mecanismos que reintegren a todas y a todos en la sociedad, una sociedad merecedora de este nombre.

Es preciso hacerlo como ciudadanos, como conjunto de ciudadanos. No se puede hacerlo simplemente orando, y esperando en la buena voluntad de los políticos. Es necesario envolverse políticamente en esta búsqueda, desde la comunidad, pasando por las asociaciones de vecinos y por los sindicatos, hasta los partidos políticos. Votando por el proyecto, exigiendo el proyecto a quienes resultaron electos, comprometiéndose con el proyecto. Al menos hasta que la solución definitiva sea alcanzada. Cruzarse de brazos ante los intereses de los protegidos de Yahvéh, es cruzar los brazos al mismo Yahvéh. Como diría el Deuteronomio: "Maldito aquel que tuerce el derecho del forastero, del huérfano o de la viuda. Y todo el pueblo dirá: Amén" (Dt. 27, 19).

Las uvas del vecino son una solución importante, pero temporal y provisoria. No se debe abandonarla por esto. Sin embargo, más que ellas, es importante el año de la remisión. La solidaridad en el hambre de hoy y la solidaridad en la búsqueda de una solución definitiva, son las dos formas que el Deuteronomio propone, en nombre de Dios y para su gloria. A nosotros sólo nos toca imitarlo.

Sin duda, la solución definitiva será lenta. Muchos intereses buscarán ponerle obstáculos, pues personas y grupos ciertamente se sentirán amenazados por una propuesta que dé derechos iguales a todos. El camino será largo. Y por eso mismo, en cuanto la solución definitiva no llega, hay que ser solidarios con los hambrientos, dándoles, al menos, acceso a nuestras uvas.

Carlos A. Dreher
Caixa Postal 1051-Scharlau
93.121-970 São Leopoldo-RS
Brasil.

"ERA UN NIÑO"

Anotaciones sobre Oseas 11

Milton Schwantes

Oseas 11 innova teológicamente. El profeta parte de la tradición del éxodo. No obstante, su relectura altera esta memoria en puntos significativos. Por un lado, los libertos son llamados "hijos", son presentados como niños. Por otro lado, el testimonio sobre el Dios del éxodo tiene las marcas de la madre, de la mujer. Es evidente que en este particular, Oseas está en diálogo creativo con las tradiciones religiosas que nosotros acostumbramos designar como cananeas.

Hosea 11 makes a theological innovation. The prophet takes his point of departure from the Exodus tradition. However, his re-reading alters his historical memory at important points. On the one hand, the freed slaves are called "sons" and represented as children. On the other hand, his testimony about the God of the Exodus bears the marks of a mother, of a woman. It is evident that at this point Hosea is in creative dialogue with the religious traditions that we are accustomed to call "Canaanite".

Todo seguía su curso normal en la reunión. Habíamos cantado. Ya habíamos orado. La reflexión bíblica fue muy creativa. La reunión de la Comunidad parecía ir tomando su rumbo en dirección al final. Era bonita. Pero no fuera de lo común. Fue cuando Marta tomó la palabra: "Gente, ¡es demasiado pesado para mí! ¡No puedo callar! Es demasiado duro. Allá en casa todos estamos sin empleo. Ahora, yo también fui despedida. No tenemos más pan...". Sus palabras conmovedoras hicieron

fluir las lágrimas. Y aquella reunión de la Comunidad tomó una nueva dirección. Sí, las palabras, los gritos, las lágrimas, cambian las cosas, alteran las vidas.

Oseas está lleno de palabras nuevas. De frase en frase se va de sorpresa en sorpresa.

Es posible que en una primera lectura ni lo percibas. Tal vez ni te des cuenta de los relámpagos que ahí aparecen repentinamente. Y eso no es de extrañar. Después de todo, estás delante de un texto que ya tiene casi tres mil años. Son muchos años.

Cuando le preguntas a tu madre: "Dime, ¿por qué mi tía tiene ese modo triste?", generalmente la respuesta es una larga historia: "Oye, hija mía, eso viene de lejos. Aconteció, cuando éramos...". Y así sigue la historia. La explicación lleva tiempo.

Y la Biblia es mucho más antigua que la edad de tu tía. Precisa de ciertas explicaciones. Sin embargo, después que las tienes, ya entiendes. Aun cuando la Biblia tenga muchos años, está ahí, junto a ti, se parece a tu tía: ya de más edad, pero siempre interesante.

Permíteme, pues, presentarte a Oseas 11.

1. Meditación y poesía

Este capítulo tiene más la forma de una meditación. No se parece tanto al habla pública. Normalmente, los textos proféticos surgían de la siguiente manera: el profeta hablaba y obraba en público y, después, su palabra y acción públicas resultaban en un texto. También hay indicios de eso en el capítulo 11. Por ejemplo, el v. 8 está dirigido a un "tú": "¿Cómo podría abandonarte, Efraim?". Pareciera que el profeta tiene la mirada puesta en alguien, en este "tú", interpelándolo. No obstante, en general, el capítulo habla de un "él" o "ellos", que en este caso son "Efraim" e "Israel". El texto se refiere a "él"/"ellos", si bien éstos no estaban allí presentes.

Aquí se ve que el texto es, de hecho, más meditativo. Reflexiona sobre el pasado y el futuro de "él", del niño que amé, del pueblo.

La traducción queda así:

Cuando Israel era niño, yo le amé.
Y de Egipto llamé a mi hijo.
Cuando los llamé, se alejaban de mí;
sacrificaban a los Baales,
y a los ídolos quemaban incienso.
Con todo, fui yo mismo quien enseñé a Efraim a andar,
tomándole en mis brazos.
Mas no comprendieron que yo los cuidaba.
Con cuerdas humanas los atraía,
con lazos de amor,

y era para ellos como quien alza a un niño contra su rostro,
me inclinaba hacia él,
lo alimentaba.
Retornará a la tierra de Egipto.
Asur será su rey,
pues se han negado a convertirse.
Y la espada devastará en sus ciudades,
lo aniquilará y lo destruirá.
Y lo devorará por causa de su planes.
Y mi pueblo está preso en su apostasía:
gritan hacia Baal, pero (éste) jamás los levantará.
¿Cómo habría de abandonarte, Efraim,
cómo entregarte, Israel?
¿Cómo habría de abandonarte como a Admá,
y tratarte como a Seboyim?
Mi corazón se contornea dentro de mí.
Mi compasión se conmueve.
No ejecutaré el ardor de mi ira.
No volveré a destruir a Efraim.
Pues, yo soy Dios y no hombre,
en medio de ti yo el Santo,
y no vendré con furor.
Caminarán en pos de Yahvéh.
Como león él rugirá.
Sí, él rugirá.
Y temblando vendrán los hijos del mar (occidente).
Temblando vendrán como pájaros de Egipto,
y como palomas de la tierra de Asiria.
Y yo los haré morar en sus casas.
¡Oráculo de Yahvéh!

Es una meditación en la forma de poesía. Traté de presentar la traducción de modo que se perciba algo de este ritmo poético. Digo "traté", porque la poesía hebrea difiere bastante de la nuestra. En aquellos tiempos se tenía un gusto poético diferente al nuestro. Pero, de toda manera, ahí tenemos poesía, una meditación poética.

La profecía, en general, es poesía. Encanta a la gente con lo nuevo. Y para un buen encanto, conviene una bella poesía. Así también, Oseas 11.

2. En una hora especial

No es cualquier hora la que transforma la meditación en poesía, la que da rima a las ideas. La poesía no se ajusta a un contenido cualquiera. No tendría sentido esperar poesía de la boca de un general, rima de la meditación del opresor. La poesía busca lo nuevo, lo que libera. Por eso, los opresores siempre andarán en persecución de los poetas. Su lanzamiento es especial.

Y en el momento de nuestro profeta Oseas, de hecho, era bien especial. Finalmente, 500 años de historia llegaban a su fin dramático, catastrófico. Toda una experiencia de siglos estaba en peligro.

Con Oseas 11 estamos alrededor del 725 a. C. en Israel (en el norte). La invasión asiria ya cobró sus víctimas. En el 732, parte del pueblo del norte, de Israel, fue deportada. Algunos territorios habían sido convertidos en provincias asirias.

Y los reyes de Israel continuaban portándose como antes, oprimiendo a su propio pueblo, derramando sangre sobre sangre, en el lenguaje de Os. 4, 2. Y, además de maltratar a sus súbditos campesinos, fomentaban prácticas religiosas alienantes. La idolatría y la injusticia andaban de la mano, bajo la conducta de los reyes.

Estos reyes nacionales de Israel y la avalancha invasora de los asirios, echaban al pueblo por tierra, destrozaban la vida. Una historia de prácticamente 500 años era cegada. Era aplastada por las botas asirias y por la corrupción de los reyes israelitas.

En efecto, hacía 500 años había comenzado un proyecto nuevo (alrededor del 1200 a. C.) en aquellas montañas palestinenses. Hebreos venidos de Egipto y pobres de otras tantas partes, se habían agrupado en tribus para hacer aparecer algo nuevo, una experiencia social en la cual las Rajabs (Jos. 2-6), los labradores (Jos. 13-19), en fin, los desheredados, tuviesen una posibilidad de vida.

Déboras y Gedeones se levantaron en defensa de las tribus, con éxito. Pero, finalmente, los reyes, esos mini-faraones, volvieron. Primero mansamente, luego mostrando todas las garras, como ocurrió con Salomón. Tales reyes se convirtieron en señores. Aun así, la gente sabe resistir. Depone a uno y a otro. Los consideran como zarza sin valor (cf. Jc. 9, 15).

No obstante, cuando asomaron los asirios, este imperio avasallador, ya no hubo como resistir. Eran tan totales, que masacraban totalmente. Eran cual "tempestades en el desierto". "Recordaban un huracán" (Is. 5, 28).

Y los reyes nacionales, esos imbéciles, todavía contribuían, con sus tontas políticas, a aumentar la ira de tal huracán. Era el fin. El pueblo era dispersado entre otros pueblos, desparramado por Egipto y Asiria (Os. 11, 5). La espada "devastaba" (11, 6) o, diciéndolo en los términos usados por el propio profeta, "danzaba matando" en las ciudades y por todas partes.

Esos 500 años eran ahora desvanecidos en el polvo. Era como si todo volviese a Admá y Seboyim (11, 8). Ahora, estas dos ciudades eran mencionadas paralelamente a Sodoma y Gomorra. Israel y su experiencia tribal, ese proyecto alternativo, estaba por ser convertido en Sodoma y Gomorra, en desierto y sal.

¿Y ahora?

En esta hora de juicio y huracanes el profeta va en busca de lo nuevo. En poesías y meditaciones se lanza a la primavera.

3. Denuncia y amenaza: ningún retroceso

Sin embargo, no retrocede. No es que ahora las profecías anteriores dejen de tener validez. Por el contrario: las denuncias hechas y las amenazas previstas son reafirmadas.

La denuncia es la de que "se alejaban de mí" (11, 2). Sí, "se negaron a convertirse" (v. 5). Al encaminarse por tales extravíos, se fueron a los Baales y a los ídolos. Esta denuncia de la idolatría, en nada es disminuida. A lo nuevo no se llega, pues, sin enfrentarse con la falsedad y los engaños patrocinados por quien no respeta al pueblo.

Y la amenaza es dura. Y hasta despiadada. Llega a ser irónica, sarcástica: "La espada danzará/destruirá en sus ciudades" (v. 6). Quien no fuese víctima de la muerte, lo será del destierro. Tendrá que vivir en Egipto y en Asiria, esas sedes de la esclavitud, esas "casas de esclavos". Peor aún: Efraim e Israel se parecerán a Admá y a Seboyim (a Sodoma y Gomorra). Por lo tanto: ningún retroceso. La amenaza a los poderosos vale, de hecho. La profecía no retrocede. Quien sacrifica a los Baales, ¡está cavando su fosa!

No se trata, pues, de desmentir o de retroceder, sino de avanzar, de partir hacia nuevos comienzos.

4. "De Egipto llamé..."

El agua buena y fresca se busca en un pozo bueno, antiguo. Y el éxodo, he aquí el pozo de las tradiciones. Oseas va a este pozo de toda la historia libertadora de Israel. Va a los orígenes, a los tiempos de "niño". Y de ahí le vienen las aguas buenas, frescas, que dan fuerza para seguir andando.

Oseas es uno de aquéllos en quien viven las memorias del éxodo. Se sabe en la sucesión de Moisés, el profeta que hace subir a los hebreos de la casa de servidumbre (12, 14). Promueve la memoria de los mandamientos que constituyen espacios de liberación (4, 2). Oseas es uno de los más típicos teólogos del éxodo, de la liberación.

Además, éste es el propio núcleo de las memorias de las tribus del norte, de Israel. Por allá, la fiesta anual más popular era la de la pascua, conmemorada en las familias. En esta ocasión, una vez al año, se recordaba toda la historia de la liberación de la opresión faraónica. Al recordarse del éxodo, Oseas se muestra buen hijo de su gente.

La liberación era, en los tiempos antiguos, la propia cuna del pueblo. Las tribus de Israel se entendían como descendientes de aquéllos que habían resistido al faraón, alrededor del 1200 a. C. Y ahora, 500 años después, Oseas recurre a la fuerza de esta misma memoria para bosquejar perspectivas para el futuro.

Básicamente, nuestro capítulo es agua de la fuente del éxodo. Representa una relectura de esta memoria.

Y esta relectura es de verás creativa. Ahora, veamos.

5. ¡Un niño — un hijo!

En rigor, el éxodo, aquél de los tiempos de Moisés, no se acostumbraba interpretar con categorías como "niño", "hijo". Se hablaba más bien de "hebreos" e "Israel". Son éstos los envueltos en la liberación. Pero, "niños", "hijas"...

Es la intuición profética de Oseas la que crea este tipo de abordaje del éxodo. También se refiere a "niñas" e "hijos" en otros capítulos. Recuerdo 2, 1, donde se habla del nuevo Israel en las categorías de los "hijos del Dios Vivo". Además, también ahí en esa expresión el término "hijo" es relacionado con Dios, como en nuestro capítulo: "mi hijo", esto es, "hijo de Dios" (11, 1).

Actualmente, estamos habituados a hablar en estos términos. No obstante, en los tiempos de Oseas era algo nuevo designar a Israel como "hijos de Dios".

Por lo que se ve, Oseas va creando en su poesía. Va releyendo el éxodo como liberación del Israel-niño. Y con eso da un paso decisivo. Pues, todo lo que sigue, en cierto modo deriva de este primer paso innovador, el de haber aplicado a Israel las categorías del "niño", de la "hija".

Hecho este comienzo, se abren nuevos paisajes.

6. "Enseñé a caminar"—"tomé en mis brazos"

Interesante: ¡la liberación se dio en el aprender a caminar! En el abrigo del abrazo. ¡Qué bonito! ¡Qué sorpresa!

Digo bonito y sorpresa, porque allá, en el éxodo mismo, no se habla nada de eso. El éxodo se hace posible después de mucha lucha, de mucha organización. Incluso fue necesario armarse para hacer frente a la persecución del faraón (Ex. 13-14). Y, después, el propio mar tuvo que abrirse para que se pudiese pasar, huir. No, el éxodo, aquel antiguo, no fue con abrazos y aprender a andar.

¡Pero, ahora, sí! En este recomienzo, cinco siglos después, el éxodo es de ese modo: andando y abrazando. Es más del modo del niño, que del guerrero que encara al propio faraón. Ya el niño se da por satisfecho si aprende a andar, si recibe un abrazo.

Mirando bien, en este nuevo éxodo a la manera de Oseas, no sólo cambian los "liberados", los adultos que viran a niños, a pequeñitos, a hijitos. Ahí, ciertamente, ocurre una transformación profunda.

Cambia también el "libertador", Yahvéh. El tiene más la manera de madre, que se toma el tiempo para la enseñanza de las "pequeñas cosas", como el andar. Tiene facciones de abrazo maternal. ¿No te parece?

7. "Lo alimentaba"

En el desierto, la cuestión era el alimento. Los textos del Exodo se refieren a agua, maná y codornices (Ex. 16-18).

En la relectura de Oseas, el escenario es otro. Pues, desde el comienzo introducirá a Israel como "niño", como "hija". Luego, su "maná" ya es otro.

Es más de la manera que la madre amamanta a su hijo. Al menos, es lo que el v. 4 da a entender.

En verdad, este v. 4 requeriría mucha discusión. Basta con que usted compare diferentes traducciones, para darse cuenta de las dificultades que envuelven este versículo. Pero, a pesar de las evidentes dificultades para la traducción, no me parece haber mucha duda de que en este v. 4 efectivamente se hace referencia a la amamantación del niño. Es lo que, además, está en el propio flujo de los versículos anteriores.

Sin embargo, no me parece que el versículo quiera insistir propiamente en el acto de amamantar. Lo menciona al final: "lo alimentaba". Pero, antes de llegar al "alimentar"/amamantar, da énfasis mucho mayor y más detallado al cariño y a las caricias de la madre a su hijo. Los "jala" cerca de sí. En este caso con "cuerdas" y "lazos" que, a mi modo de ver, representan poéticamente los brazos y manos. Después acerca el niño al rostro, lo que alude al beso. Y todavía se inclina a él, invirtiendo la dirección: en el inicio es la madre la que jala"; en el final es el propio niño el que "jala", el que hace que la madre se incline y lo alimente.

Nuevamente no sólo el "liberado" es otro, sino que también el "liberador" cambia de fisonomía. El "liberado" se vuelve cada vez menor: en el inicio, es un niño. Después, es una criatura aprendiendo a andar. Por fin, es un bebé de pecho. Y el "liberador", en el inicio es todavía el que saca de Egipto, pero enseguida ya se parece a una madre dedicada a "pequeños" cuidados. Y, finalmente, es la madre que da de mamar. ¡Qué relectura del éxodo!

Sí, los asirios dominaban los caminos, los campos, las plazas. Era difícil celebrar el éxodo a la manera antigua, con mares abriéndose y opresores ahogándose espectacularmente en las aguas. Los espacios de éxodo eran otros. Alguien podría llamarlos "pequeños". Eso de aprender a caminar y ser amamantado, era algo "pequeño".

Con el v. 4 se completa lo que fuera iniciado en el v. 1. Allá, en el v. 1, Israel era hecho "niño". En eso estaba implicada toda una relectura, una resignificación del éxodo. Y ésta llega a completarse en el v. 4 con el "lo alimentaba". Y, así, el v. 5 comienza algo nuevo, lo que también indica que la intuición iniciada en el v. 1 llegará a realizarse.

Sin embargo, Oseas aún no se da por satisfecho con este primer encaminamiento meditativo y poético. Vuelve al asunto de forma diferente, con menos figuras, con más densidad conceptual, en los vs. 8-9.

Estos versículos no dicen otra cosa que los vs. 1-4. Están, pues, en continuidad con ellos. De este modo, impresionan, como cautiva la plasticidad de los versículos iniciales.

8. "Cómo..."

En los versículos iniciales, vs. 1-4, se decía algo nuevo, se delineaba un nuevo éxodo. En los versículos que ahora nos interesan, ya va prevaleciendo la crítica a uno de los elementos de las tradiciones exodiales.

El juicio sobre los injustos e idólatras, sin duda, es uno de los elementos del éxodo. Así lo formula la versión más antigua que tenemos del milagro junto al mar, preservado en el cántico de María: Yahvéh "arrojó al mar caballo y caballero" (Ex. 15, 21).

Y este sentenciamiento de los idólatras, de las élites de Israel, también lo tenemos en nuestro capítulo 11: "La espada devastará sus ciudades" (v. 6). Y justamente eso es evaluado críticamente en los vs. 8-9. Estos versículos ponen límites a la ejecución del juicio contra los opresores.

En rigor, la cuestión no es que los idólatras no mereciesen el sentenciamiento. Este es incluso reafirmado (vs. 5-7). Lo que está en cuestión es el límite. Israel y Efraim no pueden volverse Admá/Seboyim (Sodoma/Gomorra), para siempre borrados de la historia.

No obstante, al poner límites al furor, al juicio, también entra en crisis el propio furor. Por un lado, Oseas entiende que Dios "no volverá a destruir a Efraim" (v. 9). En este caso, una primera destrucción es admitida. Pero, por otro lado, las afirmaciones también son bastante categóricas: Yahvéh "no vendrá con furor", "no ejecutará el furor de su ira" (v. 9). En estos casos, la propia destrucción es cuestionada. ¡No corresponde a la santidad de Dios!

9. "En medio de ti, yo el Santo"

La santidad es, pues, el término más adecuado, de acuerdo con el v. 9, para testimoniar lo divino. ¡El es Santo! He aquí lo que de más maravilloso se puede decir de Dios.

Sin embargo, esta santidad —sí, justamente ella— no se relaciona con la destrucción, la violencia, el miedo. Y esto no deja de ser extraño. Después de todo, en general, cuando la Biblia se refiere a la santidad de Dios lo hace mediante escenas de susto, de miedo. Es el caso del propio Moisés, no sabedor de estar en un lugar santo (Ex. 3). La santidad genera temor. Expresa poder, temblor y, no por último, violencia.

Pero, en nuestro Oseas, precisamente no es así: el Dios "Santo" no es un Dios castigador, sino amigo. El no es "hombre", como se lee

en el mismo v. 9. Y, aquí, "hombre" no es simplemente sinónimo de humano, porque eso el hebreo lo expresaría de modo diferente, como se lee en el propio original del v. 4. En nuestro caso, "hombre" es más bien equivalente a violento, bruto, macho. Y el Dios "Santo" no es un tal "hombre". Esta es la cuestión.

Esta manera de Oseas testimoniar a Dios, la podemos entender bien a partir de los vs. 1-4. A la luz de aquellos versículos, incluso es obvio que Yahvéh no se defina como "hombre", sino como "Santo", como no destructor, cariñoso, que es la manera de la buena madre.

Por otra parte, otras dos formulaciones oseánicas lo reconfirman:

10. "Mi corazón" — "Mi compasión"

Es que el propio "corazón" de Dios se decidió por un nuevo camino. Este "corazón" es el lugar de las decisiones. No es el lugar de las emociones, como en nuestra cultura. En la Biblia, "corazón" es sobre todo racionalidad.

Yahvéh tomó, pues, una nueva dirección, orientación. Meditando de esa manera, el profeta Oseas nos presenta nuevos contenidos teológicos. Percibe de una nueva manera la presencia de Dios entre nosotros. Y esta nueva manera, justamente pone en crisis aquel concepto de un Dios que tiene conflictos, furores, destrucciones, violencias, como lugares privilegiados para testimoniar la presencia de lo "santo". Oseas prefiere en cambio el aprender a andar, el abrazo, el dar de mamar, como gestos típicos para el testimonio de la presencia de Dios.

No obstante, eso no solamente es cosa de "corazón", en el caso de una decisión voluntaria y racional. Es también lo que propone la emoción, o en el lenguaje de Oseas, en el v. 8, la "compasión".

Hay quienes traducen esta palabra "compasión" por "entrañas" (como lo hace la *Biblia de Jerusalén).* Y me parece que eso sería muy interesante. Pero, en este caso, se tendría que alterar el texto hebreo. Por eso, me quedo con "compasión", aunque sé bien que, obviamente, la sede de esta "compasión" de Yahvéh, que hace vibrar su santidad en una nueva dirección es, precisamente, abajo del "corazón", o sea, son las entrañas. Estas son los "órganos" de la emoción.

Sin duda, una nueva experiencia de Dios se esboza en esta poesía de Oseas. Algo profundamente nuevo despunta en el horizonte: una mayor auto-crítica en relación a la violencia; un modo más "santo", esto es, humano, próximo, "pequeño", cotidiano, de testimoniar a Dios; el desafío de no centrar las imágenes de Dios en el "hombre", sino más bien en quien da de mamar.

Ahora bien, ¿de dónde viene esta capacidad auto-crítica de nuestro profeta? ¿De dónde le vienen estas nuevas luces, estos relámpagos iluminados?

11. De dónde...

En verdad, no lo sé. Ha de pertenecer al ámbito del misterio de la revelación. Son las sorpresas que Dios nos reserva.

Sin embargo, incluso tales sorpresas tienden a tener mediaciones. Y las de Oseas no parecen ser tan oscuras.

Por una parte, todas estas imágenes usadas para describir el "nuevo éxodo", para viabilizar esta fascinante relectura de la liberación, son bastante conocidas. Hacían parte del mundo cultural en el cual la profecía de Oseas estaba enraizada.

Son las imágenes que tendían a ser aplicadas a las divinidades cananeas. Ellas eran justamente madres y compañeras, responsables por las "pequeñas" cosas de la vida diaria. Eran muy próximas a las personas. Y Oseas conocía muy bien esta religiosidad. Estaba casado con Gómer, "una mujer dada a la prostitución" (1, 2), alguien que había participado de los ritos de iniciación sexual y de fertilidad, tan típicos de las divinidades cananeas. Y de este ámbito provienen, a mi modo de ver, las imágenes que Oseas usa en la relectura del éxodo y del concepto de Dios en este capítulo.

¿Precisamente él, que tanto combatió la idolatría? ¡Sí, precisamente este profeta, Oseas! Pues, para él, la crítica a la idolatría no es una condenación simplista de otras expresiones religiosas. Su denuncia de la idolatría siempre va de la mano de su grito contra la opresión. El trata de desmontar los ídolos que alientan la explotación. Su preocupación no es únicamente combatir otras manifestaciones culturales y religiosas.

En esta óptica, Oseas no sólo denuncia los ídolos; él también denuncia el propio culto a Yahvéh, transformado despiadadamente, en los templos, en instrumento de expoliación de los productos de los campesinos.

Estas duras críticas a la religión usada, sea con colorido yahvista, sea con ritos cananeos, para la opresión, no impiden que Oseas valorice el culto a Yahvéh, como de hecho lo hace, o que asuma elementos de la cultura religiosa cananea. Es lo que tenemos en el capítulo 11.

12. "En sus casas"

Hay futuro. Esta relectura del éxodo promovida por Oseas en nuestro capítulo, tiene una meta práctica, concreta. Hay futuro para el Israel-niño, a pesar de todas las ruinas traídas por los reyes, a pesar de la masacre asiria.

Y esta esperanza es formulada también en los términos del éxodo. Salidos de las garras de Egipto y debajo de las botas asirias, el pueblo vuelve, a semejanza de lo ocurrido en los tiempos de Moisés.

Vuelven "temblando", igual que en los tiempos pasados. En el desierto, el pueblo vivía con miedo, temiendo pasar hambre, sed.

Retoman a las casas, mejor dicho, a "sus casas". Ahora, la casa es el símbolo del proyecto tribal. Y ya que vuelven a "sus casas" parece que retoman, precisamente, la historia anterior.

Pero, entonces, ¿no existe nada nuevo? En parte, no. Pues la vida en "casa", en clan, en tribu, era lo mejor y lo más digno que se había elaborado en la historia de Israel. El tribalismo se vuelve modélico. Por eso, el nuevo éxodo desemboca en él.

No obstante, hay también algo nuevo. Lo que ocurrió con los hebreos y Moisés tuvo connotación particular, local, restringida. Ahora, no. Lo nuevo agitará el mundo entero: el mar, esto es, el occidente, Egipto, Asiria. Estos eran, en la boca del pueblo, los horizontes de la vida, del mundo. Todo él estará incorporado en el nuevo éxodo. Los horizontes del mundo, "temblando", van a convergir en la vuelta, en el éxodo liberador.

Sí, nuevo también es este éxodo de las utopías, porque en el ya no prevalecerá el brazo de la violencia, aun cuando sea liberador, sino el abrazo del lazo del amor, del abrigo, de las compasiones. En este otro éxodo, las cosas "pequeñas" del diario caminar, del alimento cotidiano, serán las santidades divinas.

Y eso es "oráculo de Yahvéh". Y, mira que los dichos, palabras, gritos, lágrimas, cambian las cosas, alteran las vidas, día a día.

Finalmente, menciono algunas de las publicaciones que me ayudaron en el estudio de Os. 11, y que me orientaron en la definición de varios detalles, arriba no mencionados expresamente, pero implícitos entre líneas:

Andersen, Francis I.-Freedman, David Noel. "Hosea. A new translation with introduction and commentary", en: *The Anchor Bible,* vol. 24. New York, 1980.

Buss, Martin J. "The prophetic word of Hosea. A morphological study", en: *Beihefte zur Zeitschrift fur die Alttestamentliche Wissenschaft,* vol. 111. Berlin, 1963.

Jeremias, Jörg. "Der Prophet Hosea", en: *Das Alte Testament Deutsch,* vol. 24/1. Vandenhoeck & Ruprecht. Göttingen, 1983, págs. 138-147.

Mays, James Luther. "Hosea. A commentary", en: *The Old Testament Library.* Philadelphia, 1969.

Mejía, Jorge. "Amor, pecado, alianza. Una lectura del profeta Oseas", en: *Teología: estudios y documentos,* vol. 1. Buenos Aires, 1975.

Pixley, Jorge. "Oseas: una propuesta de lectura desde América Latina", en: *RIBLA* (Costa Rica) Nº 1 (1988), págs. 67-86.

Sampaio, Tânia Mara Vieira. *Mulher: uma prioridade profética em Oséias.* Disertación de maestría. São Bernardo do Campo, 1990, 322 págs. (véase en especial págs. 224-305: "A hermenêutica de Deus em Oséias").

_____ "A desmilitarização e o resgate da dignidade da vida em Oséias", en: *RIBLA* (Brasil) Nº 8 (1991), págs. 70-81.

Schökel, Alonso-Sicre Díaz, J. L. "Profetas II", en: *Grande Comentário Bíblico.* São Paulo, 1991, págs. 887-951.

Schüngel-Straumann, Helen. "Gott als Mutter in Hosea 11", en: *Tübinger Theologische Quartalschrift*, vol. 166. Tübingen, 1986, págs. 119-124.

Wolff, Hans Walter. "Dodekapropheton 1. Hosea", en: *Biblischer Kommentar Altes Testament*, vol. 14/1. Neukirchen, Neukirchener Verlag, 1965 (2a. ed.), págs. 246-265 (traducción al inglés: "Hosea. A commentary on the book of the prophet Hosea", en: *Hermeneia. A Critical ans Historical Commentary on the Bible*. Philadelphia, 1986).

_____ "Oseas hoy. Las bodas de la ramera", en: *Nueva Alianza*, vol. 93. Salamanca, 1984.

Zwetsch, Roberto E. "'Misericórdia Quero'. Oséias fala para a América Latina dos pobres", en: *Mosaicos da Bíblia*, vol. 5. São Paulo, Centro Ecumênico de Documentação e Informação, 1992, 12 págs.

Milton Schwantes
Rua Faria de Lemos 84
07094-200 Guarulhos — SP
Brasil.

UNA VASIJA DE ACEITE: MUJER, DEUDAS Y COMUNIDAD

(II Reyes 4:1-7)

Alicia Winters

Las tradiciones en torno a Elías y Eliseo, representan una teología popular que resalta la importancia de lo cotidiano como punto de partida concreto e inmediato en la lucha de los pobres.

The tradition cycle featuring Elijah and Elisha represents a theology of the people that emphasizes the concrete and the inmediate as starting points in the struggle of the poor.

La dinastía de Omri fue quizá la más importante en la historia del reino del norte, Israel, durante la monarquía dividida. Cuando Omri subió al trono, el país se encontraba devastado después de años de guerra, incluyendo combates con Judá (I Re. 15:16), Damasco (I Re. 15.20), y los filisteos (I Re. 15:27), además de cuatro años de guerra civil.

Omri, comandante en el ejército, y posiblemente de origen no-israelita, salió victorioso en este conflicto y estableció una nueva dinastía. Puso fin a las hostilidades con países vecinos, por medio de alianzas militares y comerciales, y logró un nombre para Israel a nivel internacional. Internamente, emprendió la construcción de una nueva capital en Samaria, y puso en marcha una nueva política económica, desarrollada más plenamente por su hijo Acab.

1. La teología popular

La información bíblica acerca de la dinastía omrida se presenta mayormente desde el punto de vista de los círculos o comunidades proféticas responsables de los ciclos de tradiciones acerca de Elías y

Eliseo, y sus relaciones conflictivas con los reyes omridas. A nivel nacional, las tradiciones representan a los dos profetas encabezando un movimiento de resistencia que culminó en un sangriento golpe de Estado. Este golpe, atribuido a la gestión del movimiento profético, junto con líderes militares, expresaba la hostilidad popular a Acab.

Pero los libros bíblicos de I y II Reyes, al llegar a los omridas, no se limitan a hablar del rey, la política y la historia dinástica. En medio de los conflictos entre los profetas y los reyes, las tradiciones también enfocan asuntos de alimentación, techo, herramientas y deudas: necesidades y problemas cotidianos del pueblo.

Estos relatos han sido comparados con la hagiografía popular de la vida de los santos. Sólo aquí y en el libro del Exodo, predomina el milagro en todo el Antiguo Testamento. Las anécdotas evidentemente reflejan tradiciones en torno a héroes populares, desarrolladas hasta proporciones legendarias. Se encuentran diversos motivos folclóricos comunes, incluyendo la fuente inagotable (II Reyes 4:1-7) y el hierro que flota (II Reyes 6:1-7). Los comentaristas generalmente dedican poca consideración a estos relatos, citando "la ausencia de cualquier tono moral" en ellos, y tienden a considerar su contenido de interés limitado, hasta trivial, en comparación con la narrativa histórica, donde se proyecta la perspectiva más amplia de las crisis políticas y sociales de Israel.

Sin embargo, la rara oportunidad de vislumbrar algunos aspectos de la vida cotidiana del pueblo es lo que hace tan importante esta colección de anécdotas. Su interés no es trivial, no está fuera de la historia del conflicto social del antiguo reino de Israel; está, más bien, en el centro de la historia social de la época, realzando la lucha profética al proporcionar detalles de la vida del pueblo común que sufría sequía, enfermedad, guerra, pobreza y abuso.

Elías y Eliseo no trabajaron solos cuando atacaron las nuevas tendencias políticas, sociales y religiosas de los reyes de Israel. El pueblo les apoyó, y ellos acompañaron la resistencia del pueblo. Es evidente que no fueron estos dos profetas los que contaron y conservaron los relatos acerca de su obra, sino el mismo pueblo pobre, explotado y creyente, el sujeto histórico del movimiento de resistencia, que se reunía en pequeñas comunidades para reflexionar sobre su práctica y su realidad a la luz de la fe.

Efectivamente, en estos capítulos los editores de los libros de los Reyes reconocen el valor de la reflexión teológica del pueblo, la teología popular. Entre otras cosas, la presencia de estos relatos en la gran historia de la monarquía, afirma el derecho del pueblo a hacer teología, y resalta la importancia y validez de la producción teológica realizada en las comunidades creyentes como fruto de la reflexión de fe sobre su práctica en la lucha por la liberación.

No se trataba sólo de cambiar las estructuras de injusticia, sino de un proyecto que tocaba todas las dimensiones de la vida. Las grandes

hazañas de Elías y Eliseo se hacían reales y eficaces, precisamente en la medida que transformaban la cotidianidad del pueblo pobre. Para las comunidades proféticas, la vida cotidiana no estaba fuera de la historia. Asimilando la cotidianidad de sus labores y luchas a la historia de la dinastía y de su pueblo, recuperaron su propia historia y clarificaron su identidad.

2. Las comunidades de profetas

¿Cómo eran estas comunidades de profetas? Nuestra información acerca de ellos y sus actividades, proviene de estas narrativas que los miembros de la comunidad conservaron y transmitieron en torno a dos de sus colegas más destacados, Elías y Eliseo.

Había comunidades, evidentemente relacionadas entre sí, en varios lugares en el centro del país: Guilgal, Betel, Jericó y el Jordán, y posiblemente el Monte Carmelo. Eliseo vivía, al menos parte del tiempo, con un grupo que compartía una casa comunal cerca del Río Jordán (II Re. 6:1), pero viajaba mucho y consiguió alojamiento temporal en otros lugares también (cf. II Re. 4:9-10). Eliseo tenía asimismo una casa en Samaria o cerca de allí (6:32), y a veces andaba solo en el desierto al sur de Judá (II Re. 3:11).

Algunos textos más antiguos hablan de bandas de profetas en esta misma región en épocas anteriores de la historia de Israel, especialmente en el período de Samuel y Saúl (cf. I Sam. 10:10-12). Con base en esos relatos, que parecen usar la palabra "profetizar" para hablar de algún tipo de delirio o frenesí (cf. I Sam. 19:20-24), muchos comentaristas suponen que las comunidades de Eliseo se componían de "derviches", o sea, personas que entraban en arrebato extático y perdían su relación consciente con el mundo que los rodeaba.

Por otra parte, para las comunidades proféticas de la época de Eliseo se emplea en hebreo el término "hijos de los profetas", una frase que nunca se usa para las bandas de la época de Samuel. De todos modos, el comportamiento de los grupos relacionados con Eliseo no puede ser determinado a partir de relatos de otra época. En efecto, los cuentos sobre Elías y Eliseo nunca representan a los miembros de la hermandad en estado de desvarío o frenesí. Sabemos que Eliseo una vez pidió un tañedero para ayudarle con una profecía solicitada por el rey (II Re. 3:15), sin embargo no hay pruebas de que su comportamiento fuera aberrante, ni mucho menos el de las comunidades de profetas.

I Reyes 18:4 es la primera referencia explícita a la resistencia profética organizada en Israel del Norte. Este texto habla de unos cien profetas que tuvieron que vivir escondidos por su oposición al régimen baalista, y otros más masacrados abiertamente por la reina Jezabel. Parece probable que los miembros de las comunidades fueran personas que se

oponían a las líneas políticas, económicas y religiosas de los reyes israelitas, y habían sido expulsadas de las estructuras políticas y religiosas oficiales. Se unieron en grupos de apoyo mutuo y se dedicaron a socorrer a los creyentes en Yavé que sufrían necesidad, usando la profecía para efectuar cambios en el orden social. Además, las comunidades proféticas contaban con muchos simpatizantes en la sociedad más amplia, incluyendo funcionarios de la corte como Abdías, jefes militares como Jehú, ancianos del pueblo, y hasta extranjeros como Naamán y Hazael de Siria.

Los relatos acerca de las comunidades intercalan escenas de la vida cotidiana en medio del drama de la confrontación con los reyes: hablan de la realidad de los pobres, sus luchas y sus problemas cotidianos. Viven en el campo donde enfrentan los peligros del terreno agreste (II Re. 2:16), agua envenenada (2:19) y las fieras del monte (2:24). Escasea el agua (3:9) y los alimentos son muchas veces lo que se puede rebuscar en el monte, no siempre saludable (4:39-40). Todos son susceptibles a enfermedades contagiosas y el peligro de epidemias es constante (7:3-4).

Estos problemas son básicamente físicos, aunque tienen una dimensión socioeconómica. Los que reciben ayuda son creyentes en Yavé que sufren necesidad. Son las clases más débiles y expuestas a peligro, que acuden a estas comunidades proféticas y sus simpatizantes. También hay problemas que tienen que ver directamente con la situación económica y militar del país bajo los omridas. Tropas invasoras hacen estragos en el territorio (6:14-15), y a veces el hambre del pueblo no es por falta de lluvia, sino por los sitios del enemigo (6:25). Los trabajadores pobres no cuentan con herramientas propias, y la pérdida de un hacha metálica es un desastre (6:5). Los que incurren en deudas lo pierden todo y enfrentan la esclavitud (4:1).

3. La mujer

Se dirige atención especial a los problemas e intereses particulares de las mujeres y los niños: la falta de hijos (4:14-16), los niños que se mueren pequeños (4:20), los niños víctimas de la situación económica (4:1). En efecto, las mujeres ocupan un lugar de prominencia en estos relatos. Aun cuando están casadas, el marido tiene un papel menor y la mujer es la que actúa en muchos de los cuentos como ejemplo de fe y compromiso. Ella atiende al profeta Eliseo, recibe las promesas, y toma la iniciativa cuando ocurre una crisis.

II Reyes 4:1-7 es la historia de una viuda en una de las comunidades. Algunas traducciones hablan de ella como una mujer "que había sido esposa de uno de los profetas". No obstante, el hebreo dice, literalmente, que era una mujer "de las mujeres de los hijos de los profetas" (4:1). El término "hijos de" es un modismo hebreo que se usa para hablar de miembros de una colectividad, y no implica necesariamente una relación

biológica. Ya que "los hijos de los profetas" era el término general para las comunidades proféticas, es muy posible que la viuda fuera una de las mujeres activas como profetisas en su comunidad. El hebreo no limita su participación al rol de "esposa de un profeta".

La atención a la mujer, y la atención a lo cotidiano, representan notables rupturas con aquella religiosidad que afirma la prioridad de lo sagrado sobre lo profano y ordinario, de la esfera pública sobre la esfera doméstica y privada, de lo universal sobre lo particular, de lo masculino sobre lo femenino. Como consecuencia de la división sexual de labores, y de la dominación de los varones en una sociedad patriarcal, las mujeres tenían roles limitados o marginales en la esfera pública, inclusive en las instituciones religiosas, dominadas por los varones. De hecho, estos relatos no enfocan la religión institucional, sino una especie de espiritualidad que abarca la vida cotidiana de las mujeres, los pobres y los excluidos. El poder en estos relatos no representa dominación sino facilitación; está al servicio de la comunidad y de la vida. Los retratos de Elías y Eliseo no los pintan como personas que luchan por el control de los demás; ellos se entregan a la vida social, la vida ordinaria de las relaciones y circunstancias de la gente.

4. El acreedor

Sin embargo, la viuda vive una crisis: "El acreedor ha venido a tomar mis dos hijos para esclavos suyos". Su historia revela algo más de la teología de las comunidades y su relación con el proyecto nacional.

La resistencia de las comunidades al régimen omrida comenzó como una crítica a la introducción formal en Israel del culto al dios Baal, traído de Fenicia por la esposa de Acab, la princesa Jezabel de Tiro. Aunque la batalla se libraba inicialmente en el plano religioso, las comunidades comprendieron las implicaciones del baalismo para la vida socioeconómica del país, al ver que compañeros como Nabot caían víctimas de los atropellos del gobierno cuando defendían sus derechos tradicionales (I R. 21).

En efecto, el baalismo legitimaba un nuevo sistema socioeconómico radicalmente opuesto a la ideología yahvista. La tierra, el principal medio de producción para la mayoría de los israelitas, era considerada ahora como propiedad de la corona, aunque Yavé la había repartido entre las familias del pueblo. El rey podía exigir tributo de los campesinos en la forma de "arriendos" por el uso de la tierra, y trabajos forzados. Estas medidas cambiaban la mezcla de cultivos y debilitaban la cría de ganado, lo que significaba un decaimiento en el campesinado, especialmente en tiempos de guerra o sequía.

El empobrecimiento de los campesinos llevaba directamente a una complicación adicional: créditos brindados por miembros de las clases

dirigentes, que reunían grandes haciendas por compra y ejecución de préstamos. El resultado era que gran número de las familias rurales caían bajo obligaciones como deudores, las cuales tendían a ser perpetuas e irreversibles. Si no pagaban sus deudas sus propiedades eran confiscadas, y ellos caían en la esclavitud por las deudas.

La tradición yahvista no estaba en contra de los préstamos, pero distinguía entre dos clases de acreedor: el *malveh* y el *nosheh*. El primer término viene de una raíz que también significa "aliarse, juntarse", y representa una expresión de la ideología de solidaridad y ayuda mutua que formaba la base de todo el sistema tribal del primitivo Israel. Era un privilegio ser *malveh* (Deut. 28:12; Sal. 37:26; 112:5). El que ayudaba a los pobres era un *malveh* de Yavé (Prov. 19:17). Todo lo contrario era el *nosheh*, el tipo de acreedor que amenazaba con tomar como esclavos a los hijos de la viuda. Se aprovecha de la necesidad del deudor y "le atrapa todo lo que tiene" (Sal. 109:5). Al *malveh* solidario se le advierte que no debe portarse como un *nosheh* (Ex. 22:25), el representante del modo tributario.

Fue en protesta contra las tendencias tributarias de David y Salomón que el reino del norte se separó de Judá, y formó el Estado independiente de Israel. No obstante, Omri y su hijo Acab desarrollaron grandes proyectos de construcción en la nueva ciudad capital de Samaria y otras ciudades de Israel. Para financiarlos, tenían que imponer nuevos tributos y trabajos forzados sobre la población rural. Las innovaciones religiosas de Jezabel les servían porque legitimaban la nueva política económica tributaria. Yavé, el Dios de Elías y Eliseo, el Dios de las comunidades proféticas, era ahora el Dios de las víctimas aplastadas por la nueva maquinaria económica de la época.

La viuda se ha quedado sin comida, sin trabajo y fuentes de ingresos, sin poder defender a sus hijos. Como tantos otros en el pueblo, ella podría vivir su dolor ignorada, desapercibida, anónima. Para ella lo cotidiano se ha convertido en una lucha para sobrevivir.

5. El milagro del aceite

El relato en II Reyes 4:1-7 afirma que la solución del problema de la viuda fue el milagro de Eliseo. Sin embargo, Eliseo no hizo su milagro de una vez, como lo hacía en otras oportunidades; ni siquiera estaba presente cuando se efectuó. Ya que la comunidad plasmó y preservó este relato, su forma y contenido refleja la teología popular.

Su respuesta al clamor de la mujer más bien le devolvió el problema: "¿Qué puedo hacer por tí? ¿Dime qué tienes en casa". No habrá una respuesta fácil, asistencialista. Antes, la respuesta invita a la mujer a participar como socia en la solución. Aunque su necesidad es grande, el profeta no la considera sin recursos y supone que ella usará

esos recursos para buscar una salida. Esta respuesta respeta a la mujer explotada y creyente como sujeto histórico.

Ahora bien, la historia de Israel es la historia de pueblos marginados que se unieron para crear una nueva sociedad, pueblos que tomaron el control de su propio destino en una revolución social que produjo como resultado nuevas estructuras e instituciones. A pesar de las incrustaciones de más de un siglo de monarquía, muchas de esas tradiciones se mantenían vivas en la aldea y el campo. La leyenda dice que el aceite fluyó sin parar hasta que se acabaron las vasijas vacías prestadas por los vecinos. No obstante, mirando debajo de los festones maravillosos, encontramos un milagro mayor: la reactivación de una red de ayuda y apoyo mutuo en el pueblo —porque, ¿cómo creer que las vasijas fueron prestadas vacías?

Eliseo la envía a sus vecinos. La solución no sería de Eliseo solo, ni siquiera de aquella mujer sola, sino que surgiría de la movilización de las fuerzas y recursos de la comunidad.

Eliseo y otros miembros de las comunidades esperaban la oportunidad para actuar contra el régimen de los omridas. Estos planes necesitarían de la plena cooperación del pueblo cuando llegara el momento. Sin embargo, por lo pronto Acab y Jezabel estaban establecidos firmemente en el poder, y la revolución no representa una meta factible para el futuro inmediato. El objetivo seguía vivo, y en su momento tendría que madurar. Pero, mientras tanto, ¿cómo se podía movilizar al pueblo? Tendrían que plantearse metas parciales, partiendo de necesidades inmediatas, concretas, cotidianas.

Las comunidades de estos relatos son las que apoyarían la revolución. Los cambios en la vida cotidiana no tienen una relación directa con los cambios políticos y económicos. No son anteriores, ni mucho menos quedan para después. Más bien, los cambios en ambas esferas son simultáneos, y se producen de acuerdo con las circunstancias. Se trata de situaciones y relaciones humanas. Las comunidades descubren cada vez más su propia creatividad, su capacidad de responder en la lucha cotidiana por la supervivencia, y de transformar la realidad como acto de fe.

Alicia Winters
Apartado Aéreo 6078
Barranquilla
Colombia.

LA PRUEBA DE LOS OJOS, LA PRUEBA DE LA CASA, LA PRUEBA DEL SEPULCRO

Una clave de lectura del libro de Qohélet

Ana Maria Rizzante Gallazzi
Sandro Gallazzi

En este ensayo sobre Qohélet, se busca situar la lectura de este libro en el contexto de la sociedad greco-judaica para descubrir cómo el pueblo, a partir del mirar crítico de la mujer, sabe resistir a toda dominación desde su cotidianidad, desde la experiencia de sus ojos, desde su mesa.
En la primera parte se da una rápida pincelada para conocer mejor el fenómeno del helenismo, la "novedad" que se venía afirmando bajo el sol.
En un segundo momento se intenta definir quién es la Qohélet que produjo este texto.
Siguen tres pasos en los cuales se busca profundizar la crítica que Qohélet hace de su sociedad a partir de la aplicación de tres pruebas: la prueba de los ojos, la prueba del sepulcro, la prueba de la casa.
Profundizando este último punto se descubre cuál es la auténtica y perenne propuesta de Qohélet, verdadera alternativa al proyecto judeo-helenista que estaba oprimiendo al pueblo de Judea.

Inthis essay we want to put the reading of the book of Qohelet in the context of the greek-jewish society, in order to discover how the people —in the critic eye of the woman— could resist to a total domination, starting from his everyday life, the experience of his own eyes and of his dining table.
In the first part we say just something to know better the phenoment of hellenism, the "newness" wich was coming out under the sun.
Then we try to determine who is Qohelet who wrote this book. After this we quote 3 passages in order to deepen the understanding of the critic done by Qohelet of this society in 3 tests: the test of the eyes, the test of the sepulchre and the test of the house.
Studying this last point we can discover which is the authentic and perennial proposal of Qohelet and this is a true alternative to the jewish-hellenist project that was opressing the people of Judea.

1. Todo nuevo bajo el sol

Parece un refrán de música popular que se repite constantemente. Primero parece cansar, después tiene ritmo, entra por debajo de la piel, penetra las fibras de los músculos y nos posee, nos invade, nos hace balancear.

"¡Todo es *hebel,* es viento, es ilusión, es nada!".

Viento... vanidad... humo... neblina... niebla..., todo parece pero no es, no llega a completarse, no se realiza.

Hebel, como Habel, Abel, el hijo de Eva y de Adán cuyo nombre no es explicado, que no llega a completar su vida porque encuentra en el camino el Caín que lo mata.

Si existe un *hebel,* es porque hay un Caín. Si todo es *hebel,* es porque es la hora de Caín. Necesitamos descubrir, ¿quién es el Caín que transforma todo en "vacío de los vacíos"?

Sabiduría, trabajo, felicidad, riquezas, dolor, envidia, juventud, política... todo es *hebel,* vacío, humareda, nada de nada (1, 14; 2, 1. 11. 17. 19. 21. 23. 26; 4, 4. 8. 16; 5, 6. 9; 6, 2. 4. 9. 12; 7, 6. 15; 8, 10. 14; 9, 9; 11, 8. 10...).

Y la Qohélet, en esta misma línea, nos repite (¿con pesimismo?, ¿con realismo?, ¿con excepticismo? Cada uno puede decir lo que quiera, pues ya dijeron de todo): ¿"nada nuevo hay bajo el sol"? (1, 9; 2, 11).

Bajo el sol no hay "novedad", no hay "provecho-lucro-ventaja". Lo nuevo, lo que se espera, lo que los profetas preconizaron, lo que nos hace vivir, esperar, creer... el lucro, el provecho, el resultado de nuestro afán, de nuestra fatiga, de nuestra vida... no existen, son ilusión.

¿Por qué? Porque bajo el sol existe el *hebel* (4, 7).

Lo que existe, en verdad, bajo el sol, es servicio, trabajo, fatiga, fatiga del corazón, sabiduría, maldad, injusticia, opresiones, lágrimas, violencia, graves males, riquezas, errores de los gobernantes...

Porque, bajo el sol, todo depende del acaso, del tiempo (9, 11); porque no da para comprender todo lo que está aconteciendo (8, 17).

El *sol*... no solamente el astro de la luz que asiste impasible a los sufrimientos de la historia, sino sobre todo, el *sol*, el símbolo del imperio ptolemaico, del imperio greco-egipcio que desde Alejandría gobernaba Jerusalén, que gobernaba la pequeña y pobre Judea. En boca de la Qohélet judía, las palabras "bajo el sol" significan un siglo de opresión, de dominación, de pesada tributación.

El *sol* del imperialismo griego, capaz de matar cualquier esperanza en lo nuevo. El *sol* del mercado esclavista, capaz de arrancar todo "provecho" de la mesa del trabajador. Peor aún que el castigo divino del Génesis, que a pesar de todo dejó que, de la fatiga, el hombre pudiese sacar su sustento (Gn. 3, 17).

Bajo ese *sol*, es interesante ver cómo la Qohélet irónicamente continúa insistiendo en que, *¡nada hay nuevo!* Nada nuevo, justamente en el momento en que el mundo mediterráneo estaba asistiendo a poderosas transformaciones, en todos los niveles, producidas por la gran modificación operada en la sociedad a partir del *mercado griego*.

1. 1. Un nuevo imperio

Un imperio producido y al servicio de la poderosísima red económica creada por las "ciudades-polis" griegas. Un imperio capaz de garantizar la libre circulación de las mercaderías sobre mares y caminos, rumbo a los mercados abarrotados de las ciudades y de las colonias griegas, verdaderos "emporios" donde todo era vendido, comprado, comercializado, libremente.

Nuevas costumbres, nuevas modas, nuevas exigencias, nuevos modelos de comportamiento, estaban siendo estimulados y fortalecidos a partir de los intereses de ese nuevo mercado.

El mundo estaba cambiando esencialmente, y el *sol imperial* supervisaba para que todo aconteciese con orden, sin piraterías, sin bandidaje, sin revueltas populares o conflictos mayores.

1. 2. Un nuevo modo de producción

Es el '*amal* (afán) que está siempre en la boca de la Qohélet. Es el trabajo duro, fatigoso, sin resultados, sin "provecho" (1, 3).

Es el "esclavismo" como nuevo modo de producción, consecuencia de las nuevas relaciones que se vienen estableciendo. Es el

esclavismo, único modo de producción capaz de calmar el hambre, la voracidad del mercado libre de las ciudades griegas.

Es la búsqueda del "provecho", del lucro por encima de todo, y a partir de todo. Lucro para pocos, a expensas de la explotación de la mayoría.

1. 3. Una nueva antropología

Para sustentar y legitimar esta nueva realidad socio-económica, se hacía necesaria una nueva manera de pensar. Es la famosa "lógica" de los griegos, basada en una antropología inmutable y determinada.

El hombre dividido, la casa dividida, la sociedad dividida... todo deriva de la natural división del hombre en alma y cuerpo.

El alma debe dominar y gobernar el cuerpo... la inteligencia y la voluntad deben gobernar los instintos y las pasiones... el hombre debe gobernar a la mujer y a los hijos... los sabios deben gobernar a los brutos... los patrones deben gobernar a los esclavos... los aristócratas deben gobernar a los plebeyos... la ciudad debe gobernar al campo... etc.

¡Es la ley natural que nadie puede cambiar! ¡Ni los dioses!

1. 4. Una nueva sabiduría

Esta fue la "sabiduría" del helenismo. Saber organizar las razones de un comportamiento eterno e inmutable. Una sabiduría basada no en preceptos "divinos", sino en leyes "naturales", lógicas, conocibles y, por eso, inmutables. Una sabiduría capaz de explicarlo todo, de ordenarlo todo, de legitimarlo todo.

Una total novedad, esta sabiduría de características bien definidas, era: de los hombres y no de las mujeres; del rico y no del trabajador; del patrón y no del esclavo. En fin, una sabiduría al servicio de los grandes, fruto del estudio, del conocimiento, un verdadero don de los dioses.

Creemos importante proponer en este momento la lectura atenta de Siráceida 38-39, para verificar cómo estos conceptos de la clase dominante habían penetrado el ambiente intelectual judaico.

1. 5. Un nuevo culto, una nueva ley, un nuevo templo

Como si no bastasen las novedades del mundo helenista, la Qohélet debía también aguantar las novedades dentro del mundo judaico.

El cuarto y el tercer siglo antes de Cristo, asistirán a la consolidación, en Judea, del esquema teocrático-sadoceita que comenzó con el proyecto de Esdras. En el centro de la sociedad, el nuevo templo y el

renovado sacerdocio sadocita, concentrando en sus manos todos los poderes. Un sacerdocio único, exclusivo, majestuoso, consagrado, mediador necesario entre un Dios cada vez más alejado y un pueblo siempre pecador.

Como instrumento, una nueva "ley" cada vez más divinizada, legitimada como producto de Yahvéh, escrita con sus propios dedos y entregada a Moisés en el Sinaí. Una ley detallista, capaz de hacer comprender las diferencias entre puro e impuro, entre sagrado y profano, según el orden de Ez. 44, 23. Una ley, no obstante, que permitía al buen judío convivir tranquilamente en paz con cualquier trono, con cualquier palacio, inclusive el trono y el palacio del *sol* griego.

Como instrumento de concentración de la renta, un nuevo ritual, complicado, de sacrificios, votos, ofrendas espontáneas, ofrendas obligatorias, diezmos, etc., que servían para expoliar económicamente y dominar ideológicamente a un pueblo hecho impuro por la ley y que, por eso, debía pagar por su constante necesidad de purificación.

1. 6. Un nuevo Dios

Tanto el mundo helenista, como el mundo judaico, su aliado, producirán una nueva imagen de dios, o de dioses (¡cuánta ironía en los "tus creadores" de 12, 1!).

Un Dios lejano, etéreo, eterno y celestial, totalmente trascendente; un "dios de los cielos". Un Dios supervisor de la naturaleza, espectador de la historia y, según los judíos, juez de las acciones de las personas. Un Dios cuya acción salvífica queda reducida a retribuir el bien con el bien, y el mal con el mal.

Por una puerta diferente, más teológica que naturalista, el judaísmo llegaba a las mismas conclusiones del helenismo clasista: el rico, el patrón, el gobernante, eran los sabios, los justos, los buenos, y por eso bien retribuidos por el Altísimo. El pobre, el siervo, el súbdito, eran los bobos, los pecadores, los malos. Por eso vivían en la fatiga y en la inutilidad, sin sacar "provecho" de nada.

Ni Dios, ni el *sol*, permitían que la pobre Qohélet pudiese sacar provecho de la vida y del trabajo. A final de cuentas, desde los tiempos de Esdras, ¡la ley de Dios era la ley del rey (Esd. 7, 26)!

¡Todo era novedad! Cualquiera podía ver que el mundo estaba cambiando. No obstante, la Qohélet insiste: *nada nuevo hay bajo el sol.* ¿Por qué?

2. "La" Qohélet, "el" hijo de David

¿Quién es la Qohélet? La palabra, en hebreo, es claramente femenina. En el texto, sin embargo, las seis veces que aparece es usada

siempre en masculino, excepto en 7, 27, donde el texto masorético conserva el femenino: "ella habló, Qohélet". En los otros casos, es "hijo de David" (1, 1), es "rey de Israel, en Jerusalén" (1, 12), "él habla" (1, 2; 12, 8), es "sabio y enseña al pueblo... estudia e investiga" (12, 9), "procura inventar palabras... y escribe" (12, 10).

Así pues, prevalece la imagen de un viejo sabio que estudia inclinado sobre libros, que busca la verdad, la enseña y la escribe. *¡Un maestro! ¡Un rey!*

Ahora bien, esta imagen tiene sus "peros". En efecto, esta "figura" es producto del primer versículo del libro y de los últimos seis. Si sacamos esta "cáscara", claramente redaccional, lo que queda es alguien que "habla". ¡Nada más!

Tenemos sí la alusión al rey, también en 1, 12, y un rey parecido a Salomón (por las obras realizadas), a pesar de haber tenido este rey muchos predecesores (!) (1, 16; 2, 9). No obstante, valdría la pena hacer la comparación de este texto, 1, 12-2, 26, con un texto contemporáneo: 1 Cr. 28, 1 - 2 Cr. 9, 31, que narra las obras de Salomón.

Allá, en el cronista, un Salomón grande, bendecido, feliz, majestuoso, sabio, profundo, sin ningún defecto.

Allá, en el cronista, un Salomón que trabaja, construye, amontona riquezas enormes, administra con inteligencia, no oprime, y recibe reconocimientos y honores internacionales.

Aquí, una irónica autocrítica de un rey profundamente decepcionado, cuya actividad toda, cuya sabiduría toda, cuya vida toda, son única y exclusivamente "nada... humo... vacío... *hebel*" (¡solamente en este texto, esta palabra es usada 9 veces!).

Nada da sentido a este rey. Ni el estudio sabio de todo lo que existe bajo el cielo; ni el hecho de ser mejor y mayor que los otros; ni la alegría y los placeres. Las grandes obras (incluso el templo de Jerusalén), los jardines, los huertos y las albercas, no sirven para nada.

Poseer siervos, ganado, plata y oro, mujeres y mujeres, no mejora nada. Tampoco el satisfacer todos los deseos de los ojos, o saber la diferencia entre el sabio y el necio. Todo es "vanidad".

¡Cuánta ironía en este "Salomón" hastiado, frustrado, mal con la vida! Ya aquí, en estas palabras sarcásticas y desacralizantes, se disuelve en humareda insignificante el mito de Salomón, que el segundo templo había construido y sacralizado para legitimarse a sí mismo.

Y esto desde el comienzo. En la historia general de la Qohélet la experiencia de Salomón es redimensionada, reducida a *hebel*, rechazada.

Qohélet no es más que una persona que está presente en la reunión *(qahal)*. Qohélet, participio presente femenino del verbo *qahal*, en la forma normal (nunca es usado en la Biblia en esta forma). No es ni la forma pasiva/reflexiva "reunirse", ni la forma fuerte "reunir". Es simplemente alguien que está allá, que está presente. No es el predicador, no tiene

tareas en la reunión. Es un simple miembro, justamente lo que sería una mujer en la sinagoga judía. Una mujer que debería permanecer callada. Una mujer obligada a escuchar, o, a lo sumo, a "hablar con sus botones".

Aquí, no obstante, habla. Tres veces: una, al comienzo (1, 2); otra, al final (12, 8), para dejar su marca registrada, emparejando todo lo que es obligada a oír, a ver, encerrando todo dentro de su refrán "hebel hebelim": *¡vanidad de vanidades!* Y una tercera vez (7, 27), oponiéndose violentamente a quien habla mal de las mujeres, y poniendo a éstas y a los hombres en una misma cesta.

Nos parece correcto y gustamos pensar en Qohélet como una mujer, ciertamente no la única, descriptiva de las y de los "demás", del "pueblo en general", de las que no son autoridades, ni civiles, ni militares, ni religiosas. ¡Una "qohélet cualquiera", pero que un día toma coraje y habla! Del mismo grupo que un día cantó el "cantar de los cantares" y que ahora, después de un siglo de opresión heleno-judaica, es obligado a gritar: "vanidad de vanidades" (por otra parte, así comenzaría este libro si quitamos el claramente redaccional 1, 1).

Los esquemas estructurales del helenismo triunfante y del judaísmo servil, lejos de ser aceptados pasivamente por el pueblo pobre de Judea, son puestos en discusión, criticados, cuestionados, destruidos.

Eso es hecho por una Qohélet cualquiera, por un pueblo humilde, tal vez sin mucho estudio, sin gran capacidad dialéctica, quien sabe si por grupos de mujeres, las mayores víctimas del esquema dominante, pero que saben "lo que es bueno" y no ceden en esto.

Eso es hecho, no con grandes argumentaciones filosóficas ni con largos discursos lógicos, sino aplicando a la novedad de la dominación helénico-judaica, la prueba de la vida común, la prueba de lo cotidiano. Una triple prueba: la prueba de los ojos, la prueba del sepulcro, la prueba de la casa.

3. La prueba de los ojos: "pero yo vi"

Los ojos de la Qohélet están abiertos, atentos; son ojos que no se hartan de ver, y que nunca pueden ser saciados (1, 8). Y los ojos no engañan, no permiten ilusiones. La realidad se impone. Una realidad que cuestiona todo lo nuevo que está aconteciendo *bajo el sol.*

> He observado cuanto sucede bajo el sol y he visto que todo es vanidad y atrapar vientos (1, 14).

3. 1. La crítica del nuevo imperio

La denuncia contra el *nuevo imperio* es profunda e inapelable, igual a la de los antiguos profetas, los antiguos videntes, capaces de cuestionar, de criticar con coraje y vehemencia.

Bajo el sol del rey egipcio lo que los ojos agudos de la Qohélet ven es: "...en el lugar del derecho, he aquí el mal; en el lugar de la justicia, he aquí el mal" (3, 16; Mq. 3, 1s).

El mal puede ser "visto", porque vemos las opresiones que se hacen bajo el sol: son las lágrimas de los oprimidos, sin nadie que los consuele. Podemos ver la violencia en la mano de los opresores, y nadie consuela a las víctimas (4, 1).

Tan grande es la experiencia de opresión, que la Qohélet nos invita a no maravillarnos al ver en la región (¿Judea?) la opresión del pobre y la violencia contra el derecho y la justicia. Eso no es fruto de algún corazón malvado o cruel. Es producto del sistema en cuanto tal. Es un mal estructural provocado por la organización piramidal de la sociedad griega, en la que quien está en la cima explota a quien está abajo, en una reproducción incotrolable de la violencia del sistema. Eso cualquiera lo puede ver (5, 7). Es lo mismo que Qohélet dice cuando afirma haber visto bajo el sol, que el hombre domina a otro hombre para hacerle mal (8, 9).

Este sistema se repite, se reproduce sin fallas. El día en que alguien, pobre y sabio, salga de la cárcel y suplante al rey viejo y necio (¿se refiere a alguna revolución específica, o a la substitución del viejo sistema persa por el nuevo sistema griego?), será acompañado y aplaudido por todos los seres vivos. Sin embargo, no por eso la dominación acaba, y los que vendrán después no se podrán regocijar en él (4, 13-16). También esto es vanidad y atrapar vientos.

Una denuncia más: quien está en el poder es ciego: pone a los necios en la cima, y a los que la merecen los deja abajo (10, 5s). Con qué ironía la Qohélet ridiculiza la ideología griega según la cual únicamente los sabios deben gobernar. El poder es ciego y tonto. ¡El sabio es tonto!

Bajo el sol, ¡sólo vacío y humo!

3. 2. La crítica al nuevo modo de producción

También el mercantilismo helenista y la esclavitud son escudriñados por los ojos atentos de la Qohélet. La denuncia es clara y profunda:

3. 2. 1. El "'amal", esta nueva manera de "trabajar", es "hebel" (2, 11)

Es correr detrás del viento, es perder todo provecho. Es la ruptura violenta entre el ser humano y el producto de su trabajo. El producto no pertenece más al productor.

No obstante tanto trabajo, él va a morir desnudo... Nada podrá llevar de su *'amal* (5, 15). La persona trabaja para poder comer, sin embargo su hambre nunca queda saciada (6, 7).

Lo mismo quien tiene todo para poder estar bien, quien tiene riquezas, bienes y honores, no por eso come. Quien va a disfrutar es el extranjero (6, 1s).

Este es el mal que se ve bajo el sol.

3. 2. 2. El provecho del "'amal" es de quien viene después, es de otro (2, 18s)

Es la ruptura de la identidad de la "casa" como unidad productiva. La casa no controla más ni la herencia, ni al heredero.

La casa es substituida por el latifundio esclavista que revienta los lazos familiares, las relaciones educativas (¿quién puede decir si quien va a ganar con mi trabajo será sabio o necio? (2, 19)), y los esquemas económicos de corresponsabilidad, distribución y repartición.

Hasta el hombre que no tiene a nadie que sustentar, ni hijo, ni hermana, no puede parar de trabajar: "*...¿para quién me fatigo...?*" (4, 8).

Es un trabajo fruto de la envidia del hombre contra su prójimo (4, 4).

3. 2. 3. La consecuencia del "'amal" es un corazón desesperado (2, 20s)

Es la ruptura, por dentro, de la propia identidad de la persona como tal, del trabajador como tal.

Ni toda su sabiduría, su inteligencia, su habilidad (todas las cualidades del "corazón"), le van a garantizar la "porción" (el símbolo de la justa distribución). Esta será de otro, justamente de quien no practica el *'amal,* de quien no trabaja.

¿Qué "provecho" obtiene de haber trabajado para el viento? (5, 15).

3. 3. La crítica de la nueva sabiduría

Los ojos de la Qohélet examinan con atención otro fenómeno característico del mundo greco-judaico. Los filósofos de un lado y los escribas del otro, son los "sabios" que tratan de tener respuestas, recetas, soluciones, explicaciones, para todo y para todos. Nunca como en este momento, la sociedad como un todo exalta y enaltece la *sabiduría.*

Qohélet también va por este camino. No esquiva el hacer funcionar el "corazón" (órgano de la sabiduría), pero nunca acepta cerrar los ojos.

¡El corazón de la Qohélet, ve!: "...mi corazón vio la abundancia de la sabiduría y del conocimiento" (1, 16).

Pero, inmediatamente, lo que los ojos descubren es que, junto con la sabiduría, existen y siempre conviven la necedad y la locura, y si es verdad que la sabiduría parece sacar más "provecho" que la necedad, la conclusión es que todo eso también es *hebel,* es nada.

Nada resiste a los hechos. El gran ejemplo de sabiduría que Qohélet "ve" bajo el sol helenista, es decisivo. Si el sabio fuese pobre, puede, con su sabiduría, incluso salvar una ciudad débil de un rey grande y poderoso, sin embargo nadie se va a acordar de él. La sabiduría del pobre es despreciada, sus palabras no son oídas (9, 13-16).

Aunque se diga que la sabiduría es mejor que la fuerza, que los gritos de quien gobierna a los necios, que las armas de guerra, no podemos olvidar que un grano de necedad daña toda la sabiduría, así como una mosca muerta daña un vaso de perfume precioso (9, 16-10, 1).

Si pensamos en el "orgullo" de la "novísima" sabiduría griega, podremos entender mejor el sarcasmo irónico de la Qohélet:

> ...mucha sabiduría produce mucho fastidio, mucha ciencia aumenta la tristeza (1, 18);
>
> ...el hombre no consigue comprender el inicio y el fin de las obras de Dios (3, 11);
>
> ¿Cuál es el provecho que el sabio obtiene más que el necio?... (6, 8);
>
> Muchas palabras, mucho *hebel*... (6, 11);
>
> El corazón de los sabios es una casa de luto,
> el corazón de los necios es una casa de fiesta (7, 4);
>
> La opresión vuelve loco al sabio,
> la corrupción destruye el corazón (7, 7);
>
> ...buena es la sabiduría si hubiese una herencia... (7, 11);
>
> No seas exageradamente justo, ni demasiadamente sabio:
> ¿por qué destruirte a ti mismo? (7, 16);
>
> ...el corazón del sabio conoce tiempos y modos...
> pero es grande el mal que pesa sobre el hombre,
> porque no sabe lo que va a acontecer
> y ninguno explica lo que va a ser (8, 5bs);
>
> Contemplé toda la obra de Dios:
> el hombre no descubre el sentido
> de lo que acontece bajo el sol.

Por más que se canse en su búsqueda,
nada descubrirá.
Y si el sabio quiere conocerlo,
tampoco va a poder encontrarlo (8, 17);

...el hombre no sabe si Dios lo ama, o lo odia (9, 1);

Así como tú no sabes el camino del viento,
ni cómo se forman los huesos en el vientre de la mujer encinta,
así tampoco sabes las obras de Dios (11, 5).

¿De qué vale, entonces, tanta sabiduría? Aun sabiendo que es mejor ser sabios que necios (2, 13s; 4, 13; 7, 5; 10, 12-15), la sabiduría no ayuda en las cosas decisivas de la vida.

Ni el nacimiento ni la muerte; ni el presente ni el futuro; ni la opresión ni todo lo que existe bajo el sol; ni a Dios ni a sus obras... La sabiduría no explica nada. Ni siquiera me da la certeza de la realidad más importante: Dios, ¿me ama o me odia?

La sabiduría no garantiza lo "bueno". Qohélet saca la conclusión más crítica. Para eso ella precisará inventar una palabra que únicamente en este libro de la Biblia es usada: "La búsqueda de la sabiduría es la *opresión* que Dios dio a los hijos del hombre para *oprimirlos* con eso" (1, 13; 3, 10).

Buscando una asonancia con el verbo *'anah* (oprimir), Qohélet inventa el término *'inian:* el trabajo fastidioso, cansador pero inútil, que no sirve para nada, que sólo produce ilusiones (ver: 4, 8; 5. 2. 13).

En 2, 23 este trabajo llega a ser igualado al *hebel,* a la nada. Y no es un trabajo cualquiera. Es el trabajo y la fatiga "del corazón", el trabajo del sabio (1, 13; 2, 22s; 3, 10; 8, 16). ¡Este tampoco tiene provecho!

Si el *sol* maltrata al hombre con el *'amal,* el duro trabajo del esclavo, el *cielo* maltrata al hombre con el *'inian,* el inútil trabajo de la sabiduría. ¡Todo es vanidad!

3. 4. La crítica al nuevo Dios

Así como la mentira del nuevo modelo económico no resistió a la prueba de los ojos de la Qohélet, de la misma manera la teología de la retribución, legalista, estrecha e individualista, creada a imagen y semejanza de los intereses de la clase sacerdotal dominante en el templo de Jerusalén, no escapa a su mirar desenmascarador.

...yo vi al justo morir en su injusticia, y al perverso prolongando
sus días en la perversidad (7, 15).

> ...yo vi a los perversos recibir sepultura y entrar en el reposo, y los que frecuentaban el Lugar Santo fueron olvidados en la ciudad, donde hicieron el bien (8, 10).

A todo esto, Qohélet pone asimismo su sello personal: "eso también es nada" (8, 10c).

La vista, dicho sea de paso la misma vista del viejo Job, se vuelve penetrante. No percibe solamente el momento de la muerte o de la sepultura; ella va directamente a la vida como un todo, a lo cotidiano:

> Yo vi bajo el sol, que el premio no siempre es de los más ligeros, ni la victoria es de los valientes. Tampoco el pan es de los sabios, ni la riqueza de los hábiles, ni el triunfo es de los inteligentes... (9. 11).

Y he aquí la constación final: "No hay hombre justo sobre la tierra, que haga el bien y no peque" (7, 20).

Esta conclusión que saca Qohélet parece negar la teología popular de la providencia, no obstante, es la síntesis de la experiencia histórica del pobre que puede ser ligero, valiente, sabio, hábil, inteligente, y que, aun así, no consigue resultados: "...todo depende del tiempo y del acaso" (9, 11c).

Este "acaso" (por otra parte, esta palabra también es exclusiva de la Qohélet, y viene de una raíz que transmite la imagen de una invasión, de una imposición), nada tiene que ver con el "hecho" de los griegos. Es sobre todo el acontecimiento imprevisto e imprevisible, que cambia nuestra vida y que no depende de nuestra voluntad.

En 6, 2, Qohélet llega a escandalizar por la aparente contradicción: "El ser humano a quien Dios da hartura, bienes y honra... Dios no le concede que de eso coma...". La voluntad de Dios no puede ser controlada. ¡La teología de la retribución deja de tener sustento y fundamento teológico!

Profundamente irónica, la Qohélet concluye: ¡"No seas demasiadamente justo..." (7, 16)!

3. 5. La crítica al nuevo templo

Si la teología de la retribución pierde su fuerza, el que se debilita es el propio templo, que se sustentaba sobre ella y, sobre todo, comía. Y Qohélet llega a esto, en el corazón mismo del escrito, en la parte que muchos exégetas acostumbran presentar como la estructuralmente central: 4, 17-5, 6.

El Levítico pontificaba respecto del sacrificio por el pecado, inventado para alimentar al templo: "Cuando alguno peque, sin saber,

contra uno cualquiera de los mandamientos... llevará su sacrifico... así el sacerdote hará expiación por él y por su pecado, y éste le será perdonado" (Lv. 4-5). Y el sacrificio ofrecido: oveja, buey, palomas o harina, es "santo de los santos", alimentación exclusiva de los sadocitas.

Qohélet, la impura, la pecadora que debía alimentar a los sacerdotes para poder participar de la vida social, critica con vehemencia, llamando a todo eso: "*...el sacrificio de los necios, que hacen el mal sin saber*" (4, 17). Y remata: "Nunca digas al ministro de Dios: ¡fue sin saber! ¿Quieres que la ira de Dios se derrame sobre tus palabras...?" (5, 5b).

¡Anda despacio con Dios! Cuidado cuando entres en el templo... Cuidado con las palabras que hablas... Cuidado con los votos y promesas... Cuidado con el celo excesivo (aquí también es usada la palabra *'inian,* el trabajo inútil impuesto por Dios): pueden crear ilusiones.

¿Cuáles son estas ilusiones, estos sueños de que habla Qohélet en 5, 2. 6? ¿Ilusiones que son fruto del demasiado celo y de muchas palabras? Creemos que sea justamente la teología retribucionista, fruto de la ilusión de que nuestro celo y nuestras palabras pueden traer la bendición y la salvación. Parece también la crítica que hacía Jesús (Mt. 6, 5-8). Y la ilusión mayor: la de pensar poder controlar la acción de Dios (8, 17).

El segundo templo se construye alrededor de un "santo de los santos" sagrado, inaccesible a quien no fuese sumo sacerdote; un "santo de los santos" separado por un velo grande y pesado... pero un "santo de los santos" completamente vacío, sin arca, sin propiciatorio, ¡sin nada!

El "santo de los santos" era un "nada de los nada... humareda de las humaredas... vanidad de las vanidades", para usar el juzgamiento de la Qohélet. Y la muerte de Jesús en la cruz produce, como primer efecto salvífico, un velo razgado, para que todas las ilusiones sean desenmascaradas, para que todos sepan que el santo de los santos, ¡es el vacío de los vacíos!

De todas las realidades sagradas y teológicas, queda apenas el antiguo, popular, profundo, deuteronómico, "temor de Dios" (5, 6b).

4. La prueba del sepulcro

La prueba de los ojos custionó, criticó, puso en duda, desenmascaró. La prueba del sepulcro derrumba, destruye, inutiliza.

La base ideológica de todo el esquema/estructura helenista era la novedad antropológica del dualismo *alma-cuerpo* que fundamentaba, explicaba y justificaba todo dualismo, conflicto y división existente en la humanidad, en la naturaleza y en la sociedad.

La Qohélet usa muy poco la palabra *nefech* que, normalmente, nuestras biblias acostumbran traducir por "alma", "vida". Y, cuando la

usa, le da el más tradicional y "materialista" significado hebreo de pescuezo, garganta, manzana de Adán. En cuanto éste se mueve, la persona está viva.

Por eso Qohélet habla de "garganta insatisfecha" (6, 7), de "camino vacío de la garganta" (6, 9). Y la cosa más triste es una garganta/vida que no engulle, no come, no se harta de bienes (4, 8; 6, 2. 3). Eso también es *hebel,* humo, atrapar vientos (6, 9b). La saciedad de la garganta/vida es lo que viene de la mano de Dios (2, 24). Esta será la última prueba, de la cual vamos a hablar más tarde.

Si quisiéramos completar lo que venimos diciendo, deberíamos señalar que el lugar de la sabiduría, de la decisión, de la voluntad, lo que los griegos llamaban el alma, para Qohélet es el corazón (casi 40 veces en nuestro texto). Ahí Dios "colocó la eternidad" (3, 11). Aun así, este "corazón" nada tiene de espiritual. Es algo bien humano, bien de esta tierra, que muere junto con la gente.

Unicamente en 12, 7 tenemos la lectura hebrea de la persona humana: polvo/espíritu: "antes de que el polvo vuelva a la tierra, a lo que era, el espíritu vuelva a Dios que lo dio".

Sólo que aquí no se habla de alma, de vida eterna, de cielo. Aquí se habla del fin, del sepulcro. Después de eso, no hay nada más. Todo debe acontecer "antes".

"En los infiernos *(seol)* a donde tú vas, no hay obra, ni proyecto, ni conocimiento, ni sabiduría alguna" (9, 10). Este es el último mensaje de la Qohélet. El corazón debe ser saciado, alegrado, satisfecho, antes de este momento, antes del fin (11, 9-12, 8), mientras la garganta todavía se mueve.

La muerte pasa a ser, entonces, la prueba más poderosa para descubrir ilusiones, para derrumbar sueños, para desenmascarar engaños. No se puede dejar para el más allá la plenitud de nuestra vida.

Incluso, ni la "memoria" permanece. Para los judíos de esta época, la memoria de generación en generación era una forma de los justos vencer a la muerte, y una manera de distinguir entre justos y perversos, pues la memoria de estos últimos desaparece para siempre (Sal. 112, 6; Pr. 10, 7; Sir. 39, 9; Sb. 4, 1; Jb. 18, 17s; 24, 20).

Qohélet no cree en este paliativo. Según ella, no persiste la memoria de los antepasados, ni va a quedar la de aquellos que vendrán después (1, 11). "Ni la memoria del sabio ni la del necio van a durar para siempre. Después de algunos días todo es olvidado" (2, 16). La afirmación llega a escandalizar: "El sabio y el necio mueren del mismo modo" (2, 16b). Y nada se gana con pensar en un premio futuro: no lo tienen (9, 5).

Delante de la prueba de la muerte, la gran división entre sabios y necios, constitutiva de la nueva antropología helenístico-judaica, no se sustenta ni se justifica.

Todo acontece igualmente a todos.
Lo mismo acontece al justo y al perverso,
al bueno, al puro y al impuro,
al que sacrifica y al que no sacrifica,
al bueno como al pecador,
al que jura como al que teme el juramento (9, 2).

Y Qohélet continúa. Ella va a aplicar la prueba del sepulcro al trabajo para descubrir que ni el mismo concepto de "herencia", tan caro al antiguo Israel, se sustenta más. Si los patriarcas, bendiciendo a sus herederos, entregándoles la herencia, pensaban vencer de alguna forma a la muerte, ahora eso es *hebel,* vacío (2, 18s).

Y llega a escandalizar cuando la prueba del sepulcro ridiculiza el orgullo antropocéntrico de los griegos, igualando a hombres y animales:

Lo que acontece a los hombres, acontece a los animales,
lo mismo les acontece:
muere el uno como el otro,
y todos tienen el mismo soplo de vida.
Ninguna ventaja tiene el hombre sobre los animales.
Todo eso es *hebel*/nada.
Todos van al mismo lugar:
vienen del polvo y al polvo vuelven.
¿Quién sabe si el espíritu de los hombres va para arriba,
y el de los animales para abajo, a la tierra? (3, 19-21).

La nueva antropología griega recibe de esta manera un golpe definitivo. A partir de esto la Qohélet hace afirmaciones que llevan a los biblistas a considerar este libro como obra de un pesimista, cuando, en verdad, lo que se cuestiona aquí y se contesta es una ideología super-optimista que quiere encubrir las fallas del sistema.

Toda dictadura, todo sistema opresivo, es ufanista y triunfalista. No soporta el sarcasmo ni el ridículo. Por eso es bueno, en este momento en que el helenismo triunfa, escuchar la voz de esta Qohélet cualquiera, ironizando y contestando:

Mejor los muertos que los vivos, y más felices que los muertos,
los que ni llegaron a nacer y no vieron el mal que se hace bajo
el *sol* (4, 2s; 6, 3s).

Para ella, el día de la muerte es mejor que el día del nacimiento... el luto mejor que la fiesta... la tristeza mejor que la alegría (7, 1-3). Un perro vivo es mejor que un león muerto (9, 4).

Lo cotidiano ayuda a percibir la inseguridad y la precariedad de la vida. Es alguien que cae en el hoyo que él mismo hizo; otro es mordido por una cobra, cuando derrumba una cerca; uno, sacando piedras, es herido por ellas, y otro se corta al partir la leña (10, 8s).

La vida del hombre no pasa de unos "pocos días de *hebel/* humareda, vividos como una sombra", y el futuro, después de la muerte, ninguno lo conoce (6, 12). "Nadie tiene poder sobre la muerte" (8, 8).

Mientras los escribas y los filósofos se pasaban distinguiendo entre sabio y necio, entre puro e impuro, entre sagrado y profano, entre espiritual y material, la Qohélet, con su profunda sabiduría, de lo quiere hablar es de la vida y de la muerte. Justamente, quien ama y da la vida, sabe y puede afirmar que es mejor ni siquiera nacer, que vivir la vida que nos es impuesta bajo el *sol* y el *templo*.

5. La prueba de la casa

Nada resistió el análisis y la denuncia de la Qohélet. Sus ojos no se dejaron engañar por las apariencias triunfalistas del helenismo victorioso, ni del judaísmo sacralizado. La dura realidad de la muerte la ayudó a derrumbar, a nivelar toda diferencia, toda división.

Ni el mercado, ni el templo. Ni el palacio, ni la ciudad. ¡Queda la *casa!* La única realidad que la Qohélet aún consigue, aunque parcialmente, controlar. La *casa,* con su lógica, con su proyecto. En eso, Qohélet no cede.

No queremos adentrarnos aquí en la espinosa cuestión de la estructura literaria del libro de Qohélet (cada estudioso expresa su propuesta, sin que una concuerde en un ciento por ciento con la otra), sin embargo es evidente que el eje del texto consiste en las 7 repeticiones que, a manera de refrán, nos dicen finalmente lo que Qohélet halla que es *bueno* y *mejor,* lo que puede saciar la "garganta" y el "corazón": 2, 24-26; 3, 12-13; 3, 22; 5, 17-19; 8, 15; 9, 7; 11, 9-10.

A final de cuentas, eso fue lo que la Qohélet quiso hacer desde el comienzo, si bien no siempre con éxito:

> Decidí en mi corazón, entregar mi cuerpo al vino y mi corazón a la sabiduría, y entregarme al desvarío hasta ver lo que es *bueno* para los hijos de los hombres bajo el cielo, durante los pocos días de sus vidas (2, 3; 6, 12).

Una por una, entonces, estudiaremos estas pequeñas perlas, para profundizar el mensaje y conocer la propuesta de la Qohélet.

5. 1. Esto viene de la mano de Dios (2, 24-26)

> Nada hay mejor para el ser humano
> que comer, beber,
> y que su garganta vea lo bueno de su trabajo.
> Yo veo que esto viene de la mano de Dios.

Pues, sin él, ¿quién puede comer,
quién se puede alegrar?
Al hombre bueno él da sabiduría, conocimiento y alegría,
al pecador él da la fatiga de juntar y amontonar
para dejárselo todo al bueno delante de Dios.
También eso es *hebel*/vacío, atrapar vientos.

Y esto Qohélet lo dice después de haber cuestionado toda la búsqueda que hace "Salomón" para descubrir lo que es bueno para los seres humanos bajo el cielo.

Y lo *bueno* no se encuentra en la sabiduría ni en los placeres. No está en las construcciones, en los huertos o en las albercas. Ni está en poseer esclavos, ganado, oro y tesoros. Ni en las muchas mujeres, ni tampoco en satisfacer todos los deseos.

La búsqueda salomónica de la sabiduría y de las riquezas, concluye en la certeza de que todo es *hebel*/humo/vanidad: el trabajo produce desazón y el corazón no descansa ni siquiera de noche (2, 23). De nada aprovecha todo eso, si la olla sigue vacía, si el vaso sigue seco.

Así pues, a la "sabiduría" de Salomón, Qohélet contrapone la prueba de la cocina, de lo cotidiano. La "bendición" de Dios, el "don de la mano de Dios", está en las pequeñas cosas de todos los días: un plato de comida gustosa, un vaso lleno. Vienen a la memoria las bendiciones sencillas del Deuteronomio: "...bendito el fruto de tu vientre... bendito tu cesto y tu amasadera... benditos tus graneros..." (Dt. 28, 2ss). En esto consiste la acción de la mano de Dios.

No obstante, si bien es verdad que la iniciativa es de él, que solamente con él podemos comer y encontrar alegría, también es verdad que el proyecto de Dios —lo poco que de él podemos conocer—, es que mi garganta/*nefesh*/vida pueda ver lo bueno que viene de mi trabajo/ *'amal.* El derecho del trabajador de poder comer de su trabajo es, junto con la alegría y una mesa abundante, señal de los tiempos nuevos (Is. 62, 8s).

Frente a toda la novedad que está apareciendo, delante de tantas conversaciones y escritos, Qohélet se aferra a la certeza básica que le viene de los antiguos profetas. Sólo es bueno lo que llena el plato del pueblo. Lo demás es *hebel*/humo/ilusión.

Y el mayor *hebel,* la mayor mentira, es decir que solamente el bueno puede comer, es afirmar que el pecador debe trabajar para que el justo coma (v. 26). Este es el extremo de la doctrina sadocita sobre la retribución, que hacía del rico un justo y, necesariamente, del pobre un pecador, que podía por eso ser explotado.

Qohélet distingue:

—Lo "bueno" es que el trabajador pueda comer de su *'amal*/ trabajo.

—El *hebel* es pensar que quien come del trabajo ajeno sea bueno, y que quien se fatiga sin poder comer sea malo y pecador.

5. 2. Lo que Dios hace, dura para siempre (3, 12-15)

Yo sé que lo bueno para ellos (los seres humanos)
es ser alegres y tener el bien en sus vidas;
y también que todo ser humano coma, beba
y vea el bien de su trabajo.
Sé también que todo lo que Dios hace
dura para la eternidad,
sin que nada sea añadido o quitado.
Y Dios hace eso para que ellos le teman.
Lo que es, ya antes fue;
lo que será, ya es:
Dios renueva lo pasado.

Esta vez, el asunto en debate es el "tiempo". Esta parte se inició con el trozo quizá más conocido de nuestro texto:

Su tiempo el nacer,
y su tiempo el morir;
su tiempo el plantar,
y su tiempo el arrancar lo plantado.
...
su tiempo la guerra,
y su tiempo la paz (3, 1-8).

Todo parece determinado, escrito, decidido. La vida parece ser un juego con cartas marcadas. Ni el *'amal,* el trabajo esclavo impuesto por el mercado, ni el *'inian,* la fatiga incomprensible impuesta por Dios, son de algún "provecho" para el trabajador, para el ser humano (3, 9s).

El tiempo es el gran límite, el gran enemigo que bloquea, que cercena la eternidad que Dios puso en el corazón del ser humano (3, 11). La eternidad en el corazón y el tiempo en la historia. Es la contradicción de lo incomprensible, del no sentido.

Esta "filosofía" determinista e inmutable, esta filosofía típica del ambiente greco-judaico, debe pasar por la criba de la mesa. Qohélet hace este servicio. Repite, casi al pie de la letra, lo que ya habló anteriormente: lo bueno es comer, beber, disfrutar lo bueno que viene del trabajo. Es alegría, es vida buena. Es don de Dios.

Ya dijo eso antes, no obstante vale la pena repetir, insistir. Y aquí Qohélet se supera. La eternidad es justamente eso. Lejos de ser un concepto abstracto, la eternidad pasa a ser la historia. Lo que Dios hace, dura para siempre. Y lo que Dios hace es dar al ser humano comida, bebida, felicidad y alegría.

Nada de más eterno que una mesa abundante y una vida buena, que, según los profetas, son señales de la victoria definitiva de Yahvéh (Is. 25, 6). ¡Eso fue, eso es, eso será!

Incluso ahora, en medio de la dureza de la opresión greco-judaica, Qohélet sabe que Dios no cambia ni modifica su proyecto. Dios ha de renovar, una vez más, lo que ya pasó. Si hay una cosa que no cambia bajo el cielo, es la voluntad divina de vernos felices, reunidos alrededor de una mesa puesta y llena.

5. 3. Esta es su porción (3, 22)

Yo vi que no hay cosa mejor
para el ser humano que poderse alegrar en sus obras.
Esta es su porción.
¿Quién podrá hacerle ver lo que será después de él?

La muerte es el telón de fondo de esta afirmación. Una muerte que iguala, en su realidad, al justo y al perverso. No sólo eso: iguala a los hombres y a los animales, sin diferencias, sin ninguna ventaja para los seres humanos.

Ya dijimos que ésta es quizá la página más sarcástica de la Qohélet. No da para dejar la recompensa para un mañana celestial. El ser humano debe poderse alegrar por sus obras, y eso hoy, ya, mientras vive.

Esta repetición asume aquí una nueva definición. Lo que antes era llamado don de Dios, es definido ahora como "porción". La palabra que Qohélet usa es una palabra que antiguamente sirvió para definir la parte de la tierra que era de cada uno. Era sinónimo de herencia, suerte, propiedad, etc.

Memoria de una época en que el criterio era la repartición conforme a las necesidades (Nm. 33, 53s), el uso de esta palabra es una crítica profunda al proyecto concentrador del latifundio esclavista de los griegos. Puede parecer una valoración exagerada del pasado, sin embargo, ¡cómo hace bien la seguridad de la debida "porción" para todos, en contraste con la novedad del "provecho/lucro" de unos pocos mercaderes griegos!

Lo *bueno* va a seguir siendo la "porción". Unicamente así el ser humano se podrá alegrar de verdad. Y hoy, ya. Lo que viene después, ¡nadie lo sabe!

5. 4. Dios le hinche el corazón de alegría (5, 17-19)

He aquí lo que yo vi:
lo mejor para el ser humano es comer, beber

y ver lo bueno del trabajo
con que se fatigó bajo el sol,
en los pocos días de vida que Dios le da.
Esta es su porción.
Y el ser humano a quien Dios concede
riquezas y bienes y la posibilidad de comer de ellos,
y recibir su porción y alegrarse de su trabajo,
esto es don de Dios.
Porque no se preocupará mucho
los días de su vida,
pues Dios le hinche el corazón de alegría.

Todo parece repetirse. Parece que Qohélet no consigue decir otra cosa. Es el mundo que pasa por el filtro de la cocina, de la olla, de la barriga que quiere comer.

El contexto de la afirmación de Qohélet, es un asunto central de nuestro libro: la injusticia y la futilidad de las riquezas. Para Qohélet, como para los antiguos profetas, no hay duda sobre el origen de las riquezas: la opresión y la robadera, la dominación y la explotación son tan comunes, que no necesita maravillarse... todos explotan al campesino, comenzando por el rey (5, 7s).

Y este proceso de explotación está destinado a no tener fin, pues la riqueza nunca se harta, nunca se basta, nunca es completa. Cuanto más rico es alguien, más tiene que dividir sus riquezas con parásitos y aduladores. La riqueza no da descanso, no da paz, no da saciedad (5, 9-13).

Aún más, Qohélet observa también la fragilidad de la riqueza basada en el mercantilismo y no en la producción. Cualquier cosa puede hacer desaparecer todo: una tempestad que hunde el navío, una banda de piratas que roba y asalta, un incendio que quema el emporio, un hijo necio... y el heredero quedará sin herencia.

Las riquezas y los afanes no dan "provecho". Son *hebel*/nada. Esa es la clave interpretativa del texto. Lo mejor es el plato y el vaso lleno, es ver lo bueno del trabajo, ahora, aquí, durante nuestra corta vida. Esta es la porción.

Eso ya fue dicho, eso es el meollo de la cosa. Y ahora, como de costumbre, Qohélet agrega algún otro pormenor. Los bienes que vienen de Dios y no de la opresión, poseen tres cualidades:

—pueden ser comidos, pueden saciar la boca;
—garantizan la "porción";
—producen el gozo por el trabajo.

Este es el don de Dios. Justamente lo contrario de lo que aconteció en el mundo helenista.

Y Qohélet concluye: así se terminan las preocupaciones, porque *Dios hinche su corazón de alegría.* Esta es la hartura más profunda: la

de la garganta y la del corazón. Dios consigue hacer lo que ninguna riqueza hace: saciar, hartar, completar la boca y el corazón.

Este corazón alegre es justamente lo contrario de las tinieblas, del enojo, de las enfermedades y de la indignación que reinan en la vida de quien tiene que "fatigarse para el viento" (5, 15s). Por eso la sabiduría de la Qohélet enseña: "Mejor un puñado de descanso, que dos manos llenas de fatiga. Esto es *hebel*/vanidad" (4, 6).

5. 5. La compañía de su trabajo (8, 15)

Yo exalté la alegría
porque no hay otro bien para el ser humano bajo el sol
que comer, beber y alegrarse.
Eso lo va acompañar en su trabajo
en los días de vida que Dios le da
bajo el sol.

Una por una, Qohélet va evaluando todas las propuestas que le son hechas por la sociedad greco-judaica.

Esta vez, el problema es del judaísmo. Está en cuestión la teología de la retribución, sustentáculo económico del templo, legitimación ideológica de la pirámide socio-política.

Los ojos de la Qohélet ya "vieron" que eso no funciona: vieron las exequias de los perversos, vieron la impunidad de las obras malas, vieron los largos días de los injustos, en tanto que los buenos no prosperan (8, 10-12a). Por eso Qohélet cuestiona lo que la sinagoga y el templo enseñan: "el bien sólo para quien teme a Dios, el mal para quien no le teme" (8, 12b-13).

Este es el mayor *hebel*/mentira de todas:

He aquí el *hebel*/mentira sobre la tierra:
los justos cosechan como si fuesen malos,
y los malos reciben como si fuesen justos.
Yo digo que eso es hebel/mentira.

¡Cómo resuena lleno de intrepidez y libertad este grito de la Qohélet: "¡yo digo que eso es mentira!", frente a los dogmas, las verdades, las certezas, de la sinagoga y del templo!

Nos acordamos de Jesús: "oísteis que dijeron... pero yo os digo" (Mt. 5, passim).

La mayor certeza de los escribas y de los saduceos es *hebel*, vacío, humo, vanidad, nada.

Y continúa: "Yo exalto la alegría...". ¿Con qué autoridad pronuncia Qohélet esta palabra de uso exclusivamente litúrgico, y que siempre se

refiere a Dios y a sus obras, como objeto de alabanza y exaltación (Sal. 63, 4; 106, 47; 117, 1; 145, 4; 147, 12; 1 Cr. 16, 350?

Este es un micro-salmo de lo cotidiano. Es el salmo de la alegría. Una alegría que brota frente a una mesa llena. Una mesa llena y alegre que debe "acompañar" al trabajador todos los días de su vida. Es un derecho de él, de quien trabaja, sin subterfugios ideológicos, sin alienaciones ultraterrenas. La mesa del trabajador nunca debería estar vacía, ni triste.

Y eso aun bajo el *sol* (que marca aquí su presencia), aun debajo del imperialismo más "civilizado", y al mismo tiempo el más brutal, el más deshumano, capaz de considerar la cosa más lógica y más normal del mundo que la mesa del trabajador esté vacía y triste. ¡Eso nunca!

5. 6. Tu pan, tu vino, la mujer que amas (9, 7-10)

Anda, pues, y come con alegría tu pan,
bebe con corazón feliz tu vino,
porque a Dios ya de antemano le agradan tus obras.
Blanca en todo tiempo sea tu ropa,
que nunca falte el ungüento sobre tu cabeza.
Goza la vida con la mujer que amas,
todos los días de tu vida vacía/*hebel*,
que él te dio bajo el sol,
en estos días vacíos/*hebel*.
Esta es tu porción
por la vida y por el trabajo
que te afana bajo el sol.
Todo lo que a tu mano esté hacer,
hazlo mientras tuvieres fuerzas,
porque en los infiernos/*seol* donde tú vas
no hay obra, ni proyectos,
ni conocimiento, ni sabiduría.

Hasta aquí Qohélet hablaba del "ser humano/'*adam*", casi que reflexionando, filosofando, hablando de terceros. Ahora la exhortación se hace apremiante, personal; es un "tú" directo, en una conversación casi de una madre con su hijo.

El problema de la muerte, mezclado con el de la retribución, vuelven a ser cuestionados por la Qohélet. Sólo que, esta vez, ella ataca la cuestión más por el ángulo griego que por el judaico.

La muerte tiene un poder nivelador gigantesco. Alcanza a todos, sin excepción, sin distinción. Por eso el corazón del hombre está lleno de mal bajo el sol. De cualquier manera, todos mueren; entonces, ¿por qué vivir bien? Esta es la lógica "inmoral" de la muerte (9, 2-3). Esta es la lógica "inmoral" de quien predica un premio después de la muerte, y no se preocupa de hacer la justicia durante la vida:

Los muertos no tienen ningún salario,
su memoria es olvidada.
Sus amores, sus odios, sus celos,
desaparecieron;
no tendrán más "porción"
en todo lo que se hace bajo el sol (9, 5s).

La "porción" debe ser recibida aquí, durante esta vida fugaz, en estos días vacíos y cortos.

Esto trae felicidad y alegría. Y el rostro de Dios recupera su dimensión de misericordia, de gratuidad. Dios no es un juez que va a esperar a tu muerte para emitir su frío juzgamiento. Por el contrario. El Dios de la Qohélet es alguien al que "de antemano le agradan tus obras" (7b).

Por eso no bastan ya más el pan y el vino. Debes tener más: una ropa blanca, un ungüento perfumado en la cabeza, estar dispuesto y preparado para una fiesta. Y una mujer que tú amas, con la cual gozar la vida. ¡Esta es la porción que trae felicidad!

Es verdad que la vida es *hebel;* es verdad que tus días son *hebel.* El trabajo, las obras grandiosas, el poder, la sabiduría, la pureza, los sacrificios del culto, todos ellos no tienen poder de derrotar, de llenar el *hebel,* la nada, el vacío. Un pan, un vaso de vino y una mujer amada, ¡sí!

5. 7. Sea feliz tu corazón (11, 9-10)

Alégrate, mozo, en tu juventud
y sea feliz tu corazón en los días de tu juventud.
Anda en los caminos de tu corazón y en la visión de tus ojos.
Y sabe que Dios, por eso, te va a juzgar.
Aparta de tu corazón el disgusto,
y ahuyenta el mal de tu carne,
porque juventud y primavera
son *hebel*/un vacío.

Qohélet llega al fin. Ahora se dirige a un misterioso "mozo" (esto no quiere decir que no valga para las mozas). Casi diría "mi hijo". Un poco como Juan en sus cartas: "hijitos"...

Al joven que la escucha, Qohélet ahora no le habla más de pan y de vino. La felicidad la debe alcanzar el corazón. Ya desde la mocedad. Para eso Qohélet revela el secreto decisivo: sigue siempre tu corazón y tus ojos, sin olvidar que Dios va a pedir cuentas.

La ley no es la norma última, sea ella del templo o del palacio, pero sí, tu corazón y tus ojos. ¡Cuánta libertad ya doscientos cincuenta años antes de Jesús!

Nos debemos apresurar a apartar lo que hace sufrir el corazón y la carne, sin esperar, sin tener demasiada paciencia. O la gente trata de

vivir como piensa y quiere, con el idealismo más puro de la juventud, o la gente termina pensando como vive, justificando, aceptando y siendo cómplices de la opresión y de la injusticia, que dejan siempre vacía la cocina de la casa del pobre.

Sin olvidar el "condimento": el antiguo, patriarcal "temor de Dios", que debe iluminar el camino del corazón y la visión de los ojos (3, 14; 5, 6; 7, 18).

6. El ritmo de la vida

Por esta sabiduría, el libro de la Qohélet sobrevivió al templo judaico y al palacio griego, y era leído en la gran fiesta de la alegría, en la fiesta tal vez más importante del post-exilio, la Fiesta de las Tiendas. Una fiesta que el templo intentó intervenir y rellenar de mil ritos y sacrificios (Nm. 29, 12-38; Lv. 23, 33-43), pero que nació como alegre celebración popular de la vendimia, del vino nuevo, del mosto exhuberante.

Era una fiesta de la luz, del agua, de la felicidad sencilla del pueblo. Una fiesta en la que todos dejaban la ciudad y volvían a vivir en tiendas, armadas en el campo, rememorando el "camino" de Dios con su pueblo en el desierto. Un camino en el que el pueblo aprendió cuál era el proyecto de Dios, aprendió a servir a Yahvéh (Ex. 16-18).

Lección que las Qohélet de la vida nunca olvidarán y continuarán, como continúan, transmitiendo, con sabiduría, a los hijos e hijas. Es la lección profunda y verdadera que nos viene de aquellas que siempre estuvieron, con fe y con coraje, del lado de la vida. Y quieren una vida plena, abundante, harta, completa y realizada. Una vida "eterna". No una corta vida de Abel.

Y, en nombre de esta vida, enfrentan a Caín: nos ayudan a descubrir, desenmascarar, criticar con vehemencia todo y cualquier proyecto opresor. Ellas siempre supieron guardar en su corazón la receta de qué "es lo *bueno*".

Jesús aprendió de este modo. Y la Fiesta de las Tiendas lo va a encontrar en el templo, desafiando el poder sacerdotal (Jn. 7-8). Allí él se yergue y grita: "¡Si alguien tiene sed, venga a mí y beba!... Yo soy la luz del mundo, quien me sigue, no caminará en las tinieblas".

Allí, mientras los sacerdotes y fariseos lo encuadran entre el "pueblo maldito que no conoce la ley", él va a devolver el templo y todo su espacio a la mujer adúltera. En la próxima Pascua, ¡van a tener que matarlo! Y de este modo él se hace el grano de trigo enterrado para producir fruto, se torna el pan y el vino participados dentro de la casa, proyecto perenne de una vida fraterna, de una vida "abundante".

Y la danza de la vida continúa con un ritmo nuevo, un ritmo vibrante, irresistible, envolvente. El ritmo festivo de quien descubrió que

el *hebel,* el viento, la ilusión, la nada, son vencidos por lo que es bueno: el pan, el vino, la mujer que se ama.

Ana Maria Rizzante Gallazzi
Sandro Gallazzi
Caixa Postal 12
68.906-970 Macapá-AP
Brasil.

JESUS EN LA VIDA COTIDIANA

Néstor O. Míguez

Este artículo busca leer el Evangelio desde la experiencia cotidiana de un grupo de animadores de comunidades de base de los barrios del Gran Buenos Aires. La narrativa marcana de la vida de Jesús (Mc. 6-8) es examinada desde la óptica de la historia social de su tiempo, y se hace relevante desde y para los pobres de las villas de las ciudades latinoamericanas.

This article is an attempt to read the Gospel from everyday's life experience of a group of leaders of popular biblical circles in the outskirts of Buenos Aires. Mark's narrative of Jesus' life (Mc 6-8) is examined through the lenses of the social history of his time, and is made relevant for and from the life of poor people of the "misery villages" of Latin American cities.

Este artículo se presenta con menos rigor y aparato que otras entregas de *RIBLA*, y quizás repita cosas que muchos conocen. En su lugar, por la forma en que surgió, cuenta con la participación y la experiencia de los hermanos y hermanas que compartieron el taller de lectura popular de la Biblia del COBI, en Buenos Aires, los días 23 y 24 de mayo [1]. Es sobre las experiencias de su día a día en los barrios y villas

[1] Debo agradecer a todos los hermanos del "COBI" (Colectivo Bíblico), encuentro de grupos, movimientos e instituciones que aportan a la Lectura Popular de la Biblia en Argentina, que procura coordinar esfuerzos y difundir las actividades que se están realizando en este campo; especialmente al hermano y amigo Padre Florencio Mezzacasa, que llevó el registro de este encuentro, sobre cuya memoria se elabora este trabajo.

de los que proceden, vividas a la luz de la fe, que aparece esta imagen del Jesús del pueblo, rescatado en su propia cotidianidad. El texto base del trabajo fue el Evangelio de Marcos, capítulos 6, 7 y 8.

El taller comenzó con dramatizaciones que pusieron en evidencia las situaciones de todos los días: en el transporte público, en un negocio, a la salida de los chicos de la escuela, en la "cola" de los jubilados que van a cobrar su mísera pensión. Con el dramatismo y esa genialidad para el humor con que el pueblo relata aún sus más dolorosas experiencias, se habló de la miseria, de la enfermedad, del hambre, de la falta de solidaridad, de la desorientación, del desprecio vivido y de la frustración de las esperanzas. Los problemas del alcoholismo, de las drogas, del desempleo, volvieron a resonar, no desde las frías estadísticas o el relevamiento aséptico del periodista, sino desde el drama con que lo vive la familia, el barrio, desde la historia de vida contada por la víctima. Vimos también las respuestas de nuestra gente: las respuestas comunitarias, las actitudes individualistas, la evasión. Sobre esa base comenzamos a reconstruir el Jesús del pueblo, el Jesús de la vida cotidiana.

1. Claves de lectura

Alguien ha ido tomando notas. Otros contarán esta experiencia al llegar de vuelta a sus comunidades, y se pasarán la voz. Hasta que algún otro, dentro de un tiempo, recoja esta memoria y diga: "¡Oh, qué interesante!". Y guarde las notas, y escriba lo que pueda recuperar de lo que fue dicho. Y dentro de muchos años vendrá un tercero y se preguntará cómo sería la vida en estos barrios, qué problemas debían confrontar, y cómo se intentaba darles solución. Y quizás trate de reconstruir desde estas notas qué pasaba con nuestra gente, qué fuerzas los movían.

Así fueron surgiendo nuestros Evangelios. Gente del pueblo fue relatando lo que le pasaba, y lo que pasaba, especialmente en torno de uno que se llamaba Jesús de Nazareth. Lo decían como testimonio, como experiencia, como convicción. Al contar esta historia de Jesús mostraban los problemas y la forma en que la gente actuaba frente a las situaciones de la vida cotidiana.

En la palabra de estos Evangelios, entonces, no se refleja sólo lo que hizo Jesús, que es lo que estamos más acostumbrados a leer, sino que también se nos muestra las situaciones de vida de la gente de su tiempo, cómo trataba o no de solucionar sus problemas, cómo eran sus actitudes, similares a las que nosotros descubrimos en nuestra propia realidad.

Claro que eran tiempos distintos. Seguramente quien recogiera dentro de dos mil años los apuntes de este encuentro entenderá algunas cosas y otras no. Porque son muy nuestras, muy reales, pero para descubrirlas hay que conocer por la experiencia lo que significan, hay que captar los secretos del lenguaje cotidiano.

Jesús se mueve en un ambiente rural, con aldeas pequeñas. Si bien la región suroccidental de Galilea, donde estaba Nazareth, era una zona muy poblada, cada aldea de por sí era pequeña: oscilarían entre los 500 y 2000 habitantes. Las aldeas estaban ubicadas con cierta proximidad. La tierra de los valles era fértil y la agricultura era el principal recurso. Muchos aldeanos, sin embargo, trabajaban para otros. Las tierras, originalmente propias, las habían perdido a manos de prestamistas y banqueros de la ciudad por alguna mala cosecha o un año de enfermedades, cuando no por la excesiva carga de impuestos. Los habitantes de las grandes ciudades y los favoritos del Estado romano se habían apropiado de la mayor parte de la tierra cultivable. La desocupación rural había crecido, y la gente se desplazaba de una a otra aldea en busca de trabajo y sustento. Este panorama hay que tenerlo presente cuando leemos los Evangelios y notamos las masas de personas que se desplazan de aldea en aldea, siguiendo a Jesús, y cómo pasaban hambre. O que se estacionaban en las plazas aldeanas a la espera de algún trabajo temporario (Mt. 20: 1-16).

Por lo mismo, las enfermedades eran una verdadera tragedia. Tener un familiar enfermo era entrar en el círculo de endeudamiento, que normalmente acababa con la propiedad y la vida familiar. La medicina era un lujo de los círculos del dinero y el poder. La cantidad de milagros de curaciones de Jesús, hay que leerla también contra este trasfondo.

Para el gobierno de la región esto no era preocupación. Lo importante era quedar bien con Roma, verdadero centro del poder. El poder era ejercido discrecionalmente por los que gozaban del favor del "primer mundo", que era Roma. Herodes depende de Roma, de ser reconocido por el Emperador. El contraste entre la fastuosidad y la corrupción de las cortes provinciales romanizadas y la miseria y el endeudamiento del pueblo, es otro dato ineseapable a la hora de interpretar los Evangelios.

Debe tenerse presente la cuestión de la naturaleza. La naturaleza era la fuente de alimentación y vida, pero también podía ser el gran enemigo. Lluvias excesivas o sequías, plagas y tormentas, inesperados cambios de clima, podían modificar la situación de una familia, de una aldea, y transformarlas de un año a otro o de un día a otro, de labradores de su propia tierra en siervos de un señor de la ciudad que les hace labrar la tierra, que antes les pertenecía, pero ahora para beneficiarlo a él.

Nos han acostumbrado a leer la Biblia en la búsqueda del "mensaje teológico". Leerla desde "afuera", "objetivamente", para interpretar "qué enseña y cómo debe pensarse" el texto bíblico. Y hemos olvidado incorporar efectivamente nuestra propia experiencia como pueblo, nuestra propia vida cotidiana a la lectura. La lectura que hacemos en estos talleres recupera la Biblia desde nuestro lugar de vida. Hemos sido arrojados a la vida como parte de pueblos pobres, sin poder. Somos parte del mundo postergado, de los humildes, de la gente que tiene que ganarse el pan de

todos los días a como puede. Los protagonistas de estas historias bíblicas son esa misma gente, nosotros mismos. Por eso leemos estos relatos desde allí; no nos damos el lugar del teólogo que interpreta desde su "erudición" (que tampoco es ajena a intereses de clase). Tomamos el lugar del pueblo, del pueblo que va acompañando a Jesús a lo largo de todo este relato, y nos preguntamos desde nuestro lugar y experiencia qué pasaba, de qué manera esos problemas son nuestros problemas y cómo los enfrentamos nosotros. Ya habrá ocasión de aprovechar también, desde esas preguntas, el aporte de los estudiosos.

2. Lectura de algunos textos propuestos

No es posible brindar el análisis de los tres capítulos estudiados. Lo que transcribimos aquí son los elementos aportados para y en la discusión de algunos de los pasajes claves en estos tres capítulos.

2.1. ¿No es éste el carpintero? (Mc. 6:1-6)

El primer pasaje que leemos es el que comienza nuestro texto. Si bien los otros evangelios sinópticos, más elaborados en este sentido, hablan de Jesús como el "hijo del carpintero", Marcos señala que Jesús se había ganado la vida en su pueblo trabajando como cualquiera. ¿Cómo trabajaría un carpintero en una pequeña aldea de Galilea? Muchas de las ilustraciones de cuadros y estampas nos han desorientado. La carpintería con todo su instrumental para muebles finos, con gubias y formones variados y banco completo que aparece en los dibujos de la infancia de Jesús, sólo existían en los palacios y en las grandes ciudades.

Pero Nazareth era una aldea pequeña, con casas de adobe, con los techos formados por cañas y ramas entrelazadas y cubiertas de barro. Su mobiliario era, con suerte, una mesa baja. Se comía sentado en el piso y se dormía sobre esteras que se enrollaban durante el día. ¿Qué trabajo podría tener un carpintero allí? De vez en cuando arreglar una mesa, poner en escuadra una puerta o un marco de ventana, hacer o reparar algún utensilio de labranza u hogareño de los aldeanos. No alcanza para mantener una familia. Entonces probablemente haría como tantos otros: armar un atadito con las herramientas esenciales (una sierra, una escofina, un martillo, unas tenazas, algunos clavos, una punta) y salir a recorrer las aldeas ofreciéndose en las plazas a la espera de algún trabajo.

¿Dónde habría más trabajo? A la orilla del mar. Reparar los botes de los pescadores. Seguramente Jesús salía de recorrido y pasaba largos días a la orilla del mar reparando los botes, haciendo un remo, colocando un palo de vela. En esa tarea cotidiana conoció a su gente y su territorio. En ese espacio se moverá después con conocimiento y libertad.

Pero, entonces, viene la pregunta asombrada de la gente de Nazareth:

> ¿Cómo es que éste, que conocemos como carpintero, que sabemos de qué familia viene, que nació, creció y trabaja entre nosotros, de repente aparece como sabio y obrador de milagros? ¿Cómo es que hace seis meses estuvo en la plaza encolando la pata de la mesa, y ahora aparece como un milagrero? ¿Cómo va a ser un sabio, si es el que me hizo esta escalera medio floja? Si nosotros lo conocemos a él, a su mamá. María; si sus hermanos trabajan igual que nosotros...

Eso es lo que la gente está diciendo. El carpintero de Nazareth no puede ser un gran personaje, porque es uno más de los artesanos de pueblo que van de aldea en aldea voceando su oficio en las plazas... Si hasta hace un tiempo pasó diciendo: "¡Carpintero, carpintero! a la busca de trabajo, y hoy pasa diciendo del Reino de Dios...

Y es que a ellos, como a nosotros, se nos enseñó que la gente común no puede ser importante. Esto es parte de lo que los poderosos nos han hecho creer a lo largo de siglos. Que sólo ellos hacen la historia. Que el carpintero de Nazareth, el afilador que pasa chiflando su oficio, o el plomero que me arregla el desagüe de la casa, nunca pueden ser los protagonistas de la historia, y menos los artífices de la salvación. Para tener la sabiduría y el poder hay que estar en palacio, no en la aldea.

Ya en este relato hay todo un preguntarse: ¿quién es el elegido de Dios? Es este carpintero, uno cualquiera del pueblo. El que me puso en escuadra la ventana que se había fallado, el que está lijando ese palo para terminar el remo del pescador: ese es el Hijo de Dios, el que tiene sabiduría y poder para hacer milagros; está en el pueblo, es del pueblo; no nos viene de afuera, los conocemos: su mamá y sus hermanos están entre nosotros.

Así también cuando habla en la sinagoga. La sinagoga no es el edificio sino la reunión. Muchas aldeas no tenían edificio para celebrar su asamblea, su sinagoga de los sábados se celebraba a campo abierto. Era la reunión del pueblo para tratar las cosas cotidianas, resolver cuestiones comunes y estudiar la Palabra de Dios. Podemos imaginarlas como las reuniones de nuestras comunidades... Y allí aparece éste, que había sido el carpintero del pueblo, y empieza a decir una palabra distinta y la gente se asombra. Juan, Pedro, María, dicen: "Escuchémosle, porque está hablando con sabiduría", sin embargo algunos otros se encogen de hombros: "Y quién es éste, si era el carpintero?".

Aquí empezamos a ver lo que significa la fe: la posibilidad de recibir la Palabra de Dios en lo que dice mi hermano, otro del pueblo, el igual. Descubrir al protagonista de la historia de Dios en el humilde trabajador de mi barrio.

De allí que cuando envía a sus discípulos por las aldeas (Mc. 6:7-13), Jesús les ordena que no lleven nada para el camino. Les está señalando que deben confiar en su propio pueblo. Si ellos están al servicio de la gente, ésta los recibirá. No transformar el "ser discípulos" en una profesión que los aísla de la gente, sino en una misión que los integra. Los obliga a convivir en medio del pueblo. Vayan y quédense en la casa donde los reciban: usen la hospitalidad del pueblo, no se aíslen, no se pongan aparte. Los obliga, de alguna manera, a jugar su mismo juego: ser el portador de la esperanza divina sin separarse de la vida cotidiana de su pueblo.

2.2. La muerte de Juan el Bautista (Mc. 6:14-29)

Los participantes del encuentro señalaron el contraste entre la vida del pueblo, que no tenían pan, y el banquete de Herodes. La vida cotidiana del pobre es distinta de la del poderoso. Sus preocupaciones de cada día: qué comer, cómo curarse, dónde conseguir el sustento, son distintas de las que se viven en palacio. Allí se dispone de la arbitrariedad del poder. Lo cotidiano en palacio son los juegos del poder y las intrigas.

En el palacio, por el capricho de una joven, se mata a una persona. El poder hace lo que quiere con la vida de aquellos que el pueblo ama y respeta. No hay consideración de justicia o dignidades que no sean la propia soberbia. Es un texto que nos motiva en la consideración de las violaciones a los derechos humanos, a la dignidad del pueblo. Los que tienen el poder disponen hacer callar a los profetas. En el fondo, Herodes mata a Juan porque puede matarlo, porque para él la vida de Juan vale menos que su orgullo frente a sus secuaces (v. 26). El poder arbitrario de los que gobiernan es un dato de la vida cotidiana del pueblo (Mc. 10:42-44).

Vale la pena detenerse un poco en la figura de Juan. Porque representa uno de los movimientos que perduraban en la conciencia de las gentes humildes: el movimiento profético. Mientras que la profecía había "desaparecido" para los círculos oficiales del judaísmo, es evidente que para el pueblo común seguía siendo un movimiento vivo: por eso Jesús mismo es considerado profeta (Mc. 8:28). Es necesario insistir sobre esto, porque cuando se estudia el judaísmo del tiempo de Jesús tiende a reflejarse el judaísmo oficial (que veremos más adelante), y a considerar ese el "ambiente judío" de Jesús. No obstante, la cultura y la religiosidad judías eran mucho más variadas de lo que esa imagen monolítica nos ofrece. Junto al judaísmo oficial había un judaísmo popular del que nos han quedado mucho menos huellas históricas (justamente por su carácter popular y no literario), y lo que nos queda generalmente proviene de fuertes antagónicas. Entre las fuentes que nos permiten entender algo del ambiente popular de Jesús están, como dijimos al principio, los registros de los mismos evangelios.

En los evangelios aparecen huellas de la importancia que había adquirido el movimiento de Juan el Bautista entre las gentes comunes: lo suficiente como para atraer la mirada censora de los fariseos de Jerusalén y de los soldados [2]. Flavio Josefo, ese ambiguo historiador de los judíos, también lo destaca. La crítica de Juan a la inmoralidad de Herodes había llegado al palacio y había significado su cárcel (vv. 17-18). La naturaleza social y fuertemente ética del movimiento del Bautista parece, por lo testimonios bíblicos y extra-bíblicos, más allá de toda duda. Es, algo muy actual, un profético fiscal de la corrupción del poder. Su mensaje, que también tendría un fuerte tono escatológico (apocalíptico), al estar en Lucas (3:7-9) marca su encuadre profético. Pero también debe señalarse su poder convocante para el pueblo, lo que es recordado por Jesús (Mc. 11:32).

¿Por qué y cómo es que el pueblo común auspicia un liderazgo como el de Juan, y por qué lo asimila a los profetas? Esto solamente es posible si la memoria del mensaje profético está presente en el seno del pueblo, y la vigencia del movimiento se actualiza en su figura. Mientras la religión oficial se afirma en la ley o en la tradición, la religiosidad cotidiana de las gentes comunes recupera la imaginación profética. Juan es una señal de otra comprensión de la simbólica divina en el judaísmo, la que anida en los sectores populares, en los iletrados que no podían dedicarse al estudio sesudo de la ley. Sin embargo ellos eran capaces de reconocer en la figura de Juan (y en otras similares, como eventualmente también en Jesús), la fuerza de la presencia revelatoria del Dios de los humildes. Y por eso le seguían.

Es en ese marco que Juan denuncia la corrupción moral del poder. Desde su inserción en el pueblo, como su profeta. No debemos pensar en Juan, como muchas veces se lo ha pintado, como un "actor de reparto" de la historia de Jesús, el "francotirador" moralista del desierto. Juan no es un solitario: es la expresión de todo un movimiento, de una religiosidad vigente en el pueblo. Tiene discípulos, y sus seguidores alcanzan al judaísmo de la diáspora (cf. Hch 18:24-25). Expresa una experiencia de fe que no se afirma en los círculos oficiales del poder, o en la conciliación con las fuerzas de ocupación romana, sino que los desafía desde la tradición profética, desde la autoridad que le confiere su liderazgo popular. Es en esta comprensión de la fe de Israel que Jesús se bautiza, en medio del pueblo que reconoce a Juan. La vida cotidiana del pueblo estaba marcada por su lucha contra el hambre y la enfermedad, su exposición a los caprichos y corrupción del poder, su opresión por la ocupación romana y el endeudamiento ante la aristocracia: esto aparece en el mensaje de Juan. Y muestra las expectativas de la religiosidad de las gentes comunes, que por eso lo hacen su profeta.

---

[2] Sobre esto, ver mi análisis de Lc. 3:14-15 en *RIBLA* 8, págs. 21-24.

2.3. Teología de la pureza y teología del don

Para entender mejor a Juan quizás debamos adelantarnos unos versículos y observar lo que ocurre en el capítulo 7. Allí se genera una discusión entre Jesús y los fariseos y escribas venidos de Jerusalén. Esta referencia no es casual. Los que cuestionan son los que representan la élite ciudadana, los encargados del control ideológico, provenientes de la gran ciudad.

El tema original es el alimento. Nuevamente una preocupación central de la vida cotidiana. La tradición quiere controlar la forma de alimentarse, someterla a un rito vinculado con una ideología, la de la pureza. ¿Qué era ser puro? La pureza no era únicamente una cuestión ritual o higiénica, como a veces ha sido explicado. También tenía un contenido social. Expresada como una cuestión religiosa, terminaba siendo una diferenciación social.

¿Cómo había surgido esta idea de la pureza? En la teología judía, entre varias líneas que pueden señalarse, aparecen dos que vamos a destacar: la teología de la pureza y la teología del don. La teología de la pureza corre por estas líneas: la vida del ser humano se consigue y mantiene a costa de otras vidas. Dentro de la vida siempre hay algo de muerte; por ejemplo, para poder vivir debemos alimentarnos matando animales y plantas. Todo aquello que trae aparejada la muerte dentro de la vida se constituye en impureza, hace de la persona algo impuro. En la misma línea se explica la impureza de la mujer al menstruar: ese derramamiento de sangre es vida que se pierde.

Los alimentos había que purificarlos, de allí los ritos que acompañan a la alimentación; entre otras cosas, debe evitarse comerlos con las manos sucias. Así, el ser humano estaba pasando permanentemente de un estado de pureza a uno de impureza. Para reconquistar la pureza había que realizar ciertos ritos que nos limpiaran a los ojos de Dios, para que Dios nos devuelva la vida. De allí las abluciones, los lavamientos rituales, las ofrendas, los sacrificios donde las propias faltas eran depositadas en un animal expiatorio, que por lo tanto debía morir. Con estos ritos el ser humano volvía a ser puro, y entonces podía honrar a Dios.

Esto se transformó en una cuestión social, porque esos ritos separaban a los puros de los impuros. Para realizar todos los ritos y sacrificios hay que tener conocimiento, tiempo y dinero. Hay que poder detenerse en medio del trabajo, hay que disponer de los elementos para cumplir con las abluciones, etc. El que está trabajando todo el día en la tierra, entra en contacto con el abono de los animales, etc., no puede ser puro. Ciertos oficios quedan excluidos. Las enfermedades hacen impuros. Sólo aquellos que disponían de tiempo y ciertos conocimientos, y desempeñaban determinados oficios, podían asegurarse la pureza. O si no había que ofrecer sacrificios, que generaban un no pequeño comercio (Mc. 11: 15-17). Así pues, los miembros del pueblo vivían en un estado de

permanente "impureza" y eran, por lo mismo, "pecadores". Por eso, cuando leemos que Jesús se juntaba con los pecadores no tenemos que referirnos a personas "moralmente malas" o éticamente despreciables. Para los fariseos los pecadores eran aquellos del común del pueblo, que por desconocimiento, por sus oficios manuales, por la enfermedad o su pobreza que los mantenía al borde de la muerte, eran siempre impuros. Era una cuestión social. Los que somos gente común del pueblo somos los pecadores. Los santos del fariseísmo están en otro lugar.

Por otro lado, existía la llamada "teología del don". También reconoce que la vida es un regalo de Dios (don), y que para mantenerla nos apropiamos de otras cosas que Dios ha creado. Por ello estamos permanentemente en deuda con Dios. A Dios le debemos todo, le debemos la vida y lo que nos permite mantenerla. Lo que somos, lo que nos alimenta, lo que vestimos, todo se lo debemos a Dios. Obviamente, el rico le debe más a Dios, el pobre menos. En este otro entendimiento la cuestión se pone al revés. Se es más deudor a Dios, cuanto más uno dispone.

Pero, ¿cómo le pagamos, ricos o pobres, esa deuda a Dios? No hay forma de devolverle a Dios lo que tomamos. La teología de la pureza decía: le pagamos a Dios purificando los bienes mediante la consagración (Mc. 7:10-13). En cambio, la teología del don dice:

> Ya que no podemos devolverle a Dios nada, porque todo lo que tenemos ya es suyo, lo que debemos es extender este don a nuestros hermanos más necesitados. Aliviar nuestra deuda con Dios es preservar la vida del hermano débil, pues el hermano también es un don de Dios. Le pago mi deuda a Dios en la persona de mi hermano necesitado. Y no debo cobrarle por ello, porque es una devolución *a Dios* de aquello con lo que él me bendijo (ver, por ejemplo, Is. 1:11-20, entre muchísimos textos proféticos en esta línea). Esto está también a la base de la oración del Padrenuestro [3].

Esta teología del don nutre toda la corriente profética y se expresa ya en el libro del Deuteronomio, donde la ofrenda del diezmo no se entrega al sacerdote, sino que se usa en un banquete donde se invita a todos, reservando un diezmo de cada tres exclusivamente a los desamparados, huérfanos, viudas, extranjeros y los sacerdotes sin heredad (Dt. 14:22-29). Si leemos la predicación de Juan el Bautista en Lc. 3:1-15, o el Sermón del Monte de Jesús (Mt. 5-7), veremos claramente cómo ellos explican y aplican la teología del don, y no la de la pureza.

---

[3] Por lo que es mucho más significativo mantener la traducción de "perdona nuestras deudas como nosotros perdonamos a los que tienen deudas con nosotros", que se enraíza en esta teología de la gracia de Dios, que la propuesta de "Perdona nuestras ofensas...", que se acerca más a la teología farisaica de la pureza, y le quita su dimensión económica y social.

Por eso decíamos que para poder entender claramente a Juan, hay que ubicarlo en la línea profética y en la teología del don, que era una teología muy popular. El pecado de los ricos de palacio, su corrupción, su adulterio, su banquetear mientras el pueblo pasa hambre, no es simplemente "una inmoralidad", o un adulterio como el que se comete en la aldea (Jn. 8:1-11), y que Jesús puede perdonar. El pecado del rico es blasfemia, es negación de Dios, es supremo desconocimiento del don de Dios. Por eso el pueblo tiene a Juan el Bautista por profeta, por eso ve su autoridad como proveniente de Dios: es el que expresa al Dios que defiende la vida del pobre, al Dios del don frente al dios de los sacrificios.

2.4. ¿Qué hace al hombre impuro? Mc. 7:1-23

En esta misma línea hay que ver a Jesús. Por eso también Jesús es visto como profeta, y pese a la incredulidad de su propia aldea, gana popularidad en toda la región. Este texto tiene que ver con una de nuestras dramatizaciones: la de la cola de los jubilados. El mandamiento: "honra a tu padre y a tu madre", era la "ley de jubilaciones" de la antigüedad. Es el mandamiento de cuidar a los ancianos. Es parte de la cadena del don:

> ...aquellos que te nutrieron en tu infancia, cuando no podías mantenerte por vos mismo, merecen que ahora, cuando ellos ya no tienen fuerzas, vos los cuides.

Así pasará a su vez contigo. Por eso este mandamiento tiene premio: para que te vaya bien y se alarguen tus días en la tierra. El deber de cuidar a nuestros ancianos, de respetar su dignidad, es parte de la teología y de la ética del don.

No obstante, en la época de Jesús se había establecido, desde los círculos sacerdotales, otra norma, la de la pureza.

> Yo me consagro a Dios, y todo lo que tengo está consagrado a Dios, lo uso yo ahora, pero es ofrenda para Dios.

De esta manera se ganaba pureza. Y si los padres eran ancianos y no tenían de que vivir, se podía decir:

> Yo no puedo sostenerlos, porque no puedo dar a los seres humanos lo que ya he consagrado a Dios.

La teología de la pureza, el consagrar a Dios —esto es, declarar sucesores al Templo y a los sacerdotes (Mt. 22:14)—, había destruido el mandamiento que los obligaba a mantener a sus padres ancianos. Es la confrontación entre dos perspectivas de la vida: una dice que para agradar

a Dios, hay que rendirle culto; la otra dice que para rendirle culto a Dios, hay que ser solidario con el hermano que necesita, en este caso, tus mayores. El descuido por los ancianos por parte de nuestras sociedades, el uso de los fondos sociales y jubilatorios para pagar la deuda externa, son hoy la expresión de la confrontación entre estas dos tendencias.

Los círculos oficiales del judaísmo (saduceos y fariseos) mantenían estas teologías de la pureza (si bien con ciertos desacuerdos entre ellos). El culto a Dios estaba en el cumplimiento de la ley y en los sacrificios del Templo: así se mantenía puro el ser humano. Jesús rechaza esta teología desde la experiencia del don. Lo que Dios ha creado y que nosotros comemos no es lo que nos hace impuros; lo que nosotros le hacemos a nuestros hermanos cuando nos abusamos de ellos, o cuando nos olvidamos de sus necesidades, es lo que nos hace pecadores. Y eso es la experiencia cotidiana del pecado y la redención, más allá de las abstracciones y teologías.

2.5. La curación de la hija de la mujer sirofenicia (Mc. 7:24-30)

Este es un episodio importantísimo, porque en todo el Evangelio, cada vez que Jesús discute con alguien lo desarma; pero esta mujer le "ganó la discusión" a Jesús. La única persona que se confronta airosa con Jesús en una discusión es una mujer extranjera. Si había alguien que no tenía ninguna importancia para un maestro judío ortodoxo, era una mujer gentil y con una hija endemoniada.

Sin embargo, esta mujer le arrancó un milagro a Jesús porque le demostró que la teología del don que ella expresaba, era más generosa que la que Jesús le exponía. Jesús expresa: "si uno tiene pan, lo tiene que compartir con sus hijos, no puede dárselo a los perritos". No obstante, la teología del don de la mujer va más allá: "pero aún los perritos esperan que, aunque sean sobras, algo quede para ellos". Aun lo que algunos consideran sobras, para otros es la vida. Algunos viven de lo que tienen, otros de lo que les dan, otros de lo que se tira. Esta es también una experiencia cotidiana para nuestros pueblos, desgraciadamente. Jesús percibe esto inmediatamente: "Por esta palabra se salva tu hija".

En la sensibilidad de Jesús, esta mujer pagana (en el sentido estricto de la palabra: la que vive en el "pago", en las afueras de la ciudad) le muestra toda la razón que da el dolor. Esto cambia el lugar de la mujer en toda la comprensión de Jesús. Porque además esta vecina de Tiro, cuyo nombre ignoramos, apela a Jesús desde su ser mujer, desde su ser madre. No pide algo para ella, lo pide para su hija. Aquí no es el tema de la pureza, ni que la mujer se salvará engendrando hijos, como dicen las cartas deuteropaulinas. Aquí la mujer se salva porque fue capaz de mostrar una visión mucho más generosa. Porque fue capaz de "no achicar"

ante la respuesta de Jesús. Es una madre del pueblo, de esas que nuestro pueblo conoce, que van adelante cuando se trata de la vida de sus hijos.

Este episodio es muy rico porque rompe el prejuicio antifemenino no desde el hombre, sino desde la mujer. Una mujer que obliga a romper varios prejuicios porque se demuestra capaz de sostenerse frentè a Jesús. El dolor la ha golpeado en su hija; ella sale a buscar lo que sabe que será su remedio. No importa que sea mujer. No importa que aquél a quien tiene que apelar sea un extranjero que quizás la desprecie (no olvidemos que el extranjero, en este pasaje, es Jesús). Lo que importa es su hija. Aguanta un argumento que puede sonar despreciativo. Y reclama una generosidad que sabe que Jesús no podrá negarle. Desde la propia mujer sale el argumento que modifica la concepción, que rompe el prejuicio.

2.6. Jesús camina sobre las aguas (Mc. 6:45-52)

Volvemos un poco atrás para ver el episodio de Jesús caminando sobre las aguas. Recordemos que las fuerzas naturales eran vistas como caprichosas, peligrosas. La sequía, las plagas, los fuertes vientos y las tormentas eran enemigos de la gente, que ponían en riesgo sus sustento. Por otro lado, en la mentalidad judaica el mar era visto como enemigo, como el depósito de las fuerzas de la ira, del mal. Era el lugar maligno y tenebroso. Del mar venían sus enemigos. Las tormentas marinas (aun las del Lago de Genesaret) eran un oscuro presagio.

Este milagro de Jesús caminando sobre las aguas, muestra otra forma de relación con la naturaleza. No desde el temor, sino la posibilidad de la armonía, del encuentro con las fuerzas naturales. Podemos decir que es el "milagro ecológico" de Jesús. El pudo caminar sobre el mar, sobreponerse a sus fuerzas amenazantes, calmar la tormenta. Mientras el viento huracanado les impedía a los discípulos seguir remando, él pudo llegar a la otra orilla fácilmente. Si bien el milagro contiene además un fuerte simbolismo, manifiesta la comprensión de una relación distinta de Jesús con la naturaleza, relación distinta que se ve también en la forma en que calma el hambre con la multiplicación de los panes.

Era posible en la creación entenderse de otra forma con la naturaleza. Tiene que ver también con la experiencia cotidiana. La gente veía que una tormenta le destruía la cosecha; la tormenta era un enemigo, la naturaleza una fuerza oscura y amenazadora, un enemigo misterioso que crea miedo. El capricho de la naturaleza y el hambre, estaban relacionados. La injusticia y la opresión aumentaban este efecto. Sin embargo, Jesús distingue entre ambos. Es posible establecer una relación creativa con la naturaleza. Si bien el acto es milagroso, anticipa la idea de que la naturaleza no es su enemiga, sino el lugar donde el humano actúa. Es en medio de las fuerzas de la propia naturaleza donde se manifiesta la salvación. Calmando la tormenta, multiplicando el alimento.

2.7. El que quiera venir conmigo... (Mc. 8:34-38)

Salteamos varios textos muy ricos, y que fueron muy inspiradores en nuestro taller. No obstante, los límites de este artículo nos imponen pasar ahora al último que hemos tratado.

Este texto se nos ha interpretado "desde la teología" como una invitación al auto-sacrificio. Seguir a Jesús significa dolor, y uno tiene que esta dispuesto a soportarlo. Y esto es interpretado en la línea de la teología de la pureza. Los fariseos tomaron su venganza... lograron que en la teología oficial de nuestras iglesias muchas veces Jesús haya sido interpretado en la línea de la pureza. Es esto lo que está diciendo Jesús, nos enseñan, que debemos entregar nuestras vidas como un sacrificio purificador.

En la teología del don y de la deuda, lo que Jesús está diciendo es:

> Esta lucha es también la de todos ustedes. El don del amor de Dios que yo extiendo no se puede completar sin entregar algo, sin finalmente entregarlo todo, hasta la propia vida. Ustedes comparten esta lucha también en la cruz. No es el sacrificio el que nos va a salvar. Tampoco es poder tenerlo todo. Es luchar hasta el fin.

Frente a la interpretación que propone que el dolor salva y redime, la experiencia cotidiana nos dice que el dolor nos hunde y desespera. No, lo que redime es la lucha, la perseverancia, la consecuencia. Jesús no va a la cruz porque quiere sufrir ni por tonto. Va por su lucha, por su coherencia. Aquí esta la diferencia. El que toma *su* cruz no aguanta por tonto cualquier cosa, sino que participa de su acción liberadora, de su lucha. Entonces Jesús dice:

> ...al que no se avergüence de participar en mi lucha, yo le voy a reconocer en mi reino; el que se avergüenza de acompañarme en este camino, cuando venga el reino quedará excluido.

Todos sabemos que esta lucha se va a definir a nuestro favor, porque Dios no abandona ni desampara a los que le siguen.

Cuando Jesús fue crucificado y después resucitó, la gente ya comenzó a entender que Dios estaba actuando. Porque a Jesús no lo dejó en la tumba. Entonces podemos seguir esta lucha hasta la cruz. Porque si nosotros participamos de esta lucha, participaremos también de esta resurrección.

Es muy importante que este pasaje sea visto dentro de la teología del don, de la teología profética y mesiánica de Jesús. No desde la perspectiva farisea de la pureza. Por eso insistimos en leer el Evangelio no desde los teólogos, sino desde la experiencia cotidiana del pueblo.

Pensemos en Jesús como lo experimentó la mujer cuya hija fue curada: alguien que en realidad actuó por su fe y su pujanza. No es el dolor de la mujer lo que le consigue su deseo, no es la compasión de Jesús ni el sufrimiento redentor de su hija. Es su fuerza para seguir adelante. No veamos el milagro de la multiplicación solamente para decir: "¡Ah... es el Hijo de Dios!"; veámoslo como lo recibió ese pueblo hambriento, que ve que uno de los suyos le da el pan que la injusticia le niega, y allí descubre nuevamente el don del Dios de los pobres.

Estas aclaraciones únicamente pretenden ayudar a ver cómo era la vida del pueblo en ese tiempo, para que nosotros las leamos desde nuestra propia vida cotidiana. Las cosas no son exactamente iguales. Los mecanismos sociales son distintos, si bien producen también resultados de injusticia y opresión. Como Jesús actúo en medio de la vida cotidiana de su pueblo, se propone actuar, con los que tomamos su cruz, en medio del nuestro.

El encuentro permitió volver a representar los mismos cuadros de "diagnóstico" del primer día, pero ahora pensando como sería con Jesús presente en ellos. Y esto nos permitió abrirnos nuevamente a la esperanza, porque nos muestra que el Dios del don puede seguir haciéndose presente en nuestra vida de todos los días.

Néstor O. Míguez
Camacuá 282
1406 Buenos Aires
Argentina

UNOS CONSEJOS QUE NO SON TAN NATURALES, NI TAN COLMILLUDOS COMO PARECEN

(Lc. 14:7-14)

José Cárdenas Pallares

El reinado de Dios significa transformación de las relaciones interpersonales. Implica el abandono de toda búsqueda de privilegios clasistas. Es la negación de todo exclusivismo. Es exigencia de ver a las víctimas del dinero con los ojos de Dios. Es vivir desde ahora la grandeza de la resurrección y el triunfo definitivo de la justicia divina.

The sovereignty of God means transformation in inter-personal realtions. It implies in one's giving up the search for class privileges. It means the negation of any exclusiveness. It means a requirement for us to look at the victims of money through God's eyes. It means to live now and today the greatness of resurrection and the definite triumph of God's Justice.

1. Un mundo sin "números uno"...

a) A principio de cuentas, debemos ver que aquí hay dos exhortaciones de Jesús; la primera va dirigida a los invitados, la segunda al que invita. Pero eso no es todo; ambas exhortaciones tienen la misma estructura:

1) la conducta criticada;
2) la conducta exigida;
3) la promesa escatológica.

Si nos fijamos más detenidamente, veremos que ahí no se agota el parecido. Cada una de las partes está construida de la misma manera:

1) "le dijo a w", v.7 y v12a.;
2) "cuando"X"..., no "y"..., v.8, y
no vaya a ser que..., v.12b;
3) más bien cuando "x"... haz, "z", v.10a y v. 13;
4) entonces te sucederá que..., v.10b y v.14;
5) en los dos casos se trata de un banquete.

Por si fuera poco, al final de ambas exhortaciones tenemos un verbo en futuro pasivo, que hace referencia al resultado en la vida terrena (vs. 10c y 14a) y en la eterna (vs. 11a y 14b).

> La ley estructural del paralelismo antitético, que está en la base de ambas frases conviviales, pone la regla de la sagacidad profana a la luz de la "resurrección de los justos" del v. 14b [1].

Esta lectura es exigida por la introducción: "Jesús les dijo una parábola...", y por el v. 11; ambas frases enmarcan las palabras aparentemente mundanas de Jesús. O sea, que no se trata de una simple regla de prudencia, al estilo de Prov. 25:6-7, "sino que en el contexto del c. 14, estas palabras pueden ser consideradas como parábolas en sentido estricto, como revelaciones sorprendentes del Reino" [2].

b) La sociedad en que vivió Jesús era eminentemente rural. Incluso los que vivían en la ciudad, vivían del campo. En la agricultura se basaba toda la economía. Esa sociedad estaba compuesta en su inmensa mayoría por gente muy pobre, más bien miserable.

Esa sociedad era muy cerrada. Los grupos dominantes y sus ayudantes inmediatos reducían al mínimo sus contactos con los demás.

La movilidad social era algo sumamente excepcional. En esta clase de sociedades

> ...los tratos alimenticios son un barómetro delicado —una especie de declaración ritual— de las relaciones sociales, y por eso el alimento se emplea como instrumento para iniciar, sostener o destrozar el mecanismo de sociabilidad [3].

---

[1] J. Ernst, *Das Evangelium nach Lukas,* pág. 439 (Pustet, 1977).
[2] D. L. Tiede, *Luke,* pág. 264 (Augsburg Press, 1988).
[3] M. Sahlins, *Stone Age Economics,* pág. 215 (Aldine Publishing, 1972).

Por eso no es de extrañar que en la mayoría de los banquetes relatados por los evangelios, se trate de relaciones entre un grupo privilegiado de gente, que quiere salvaguardar y hacer valer su categoría a como dé lugar, pues se trata de "rango y de *status* basado en la comparación con otros" [4]. De hecho, en nuestro caso,

> ...por la combinación de frases convencionales y de archiconocidas figuras literarias, vemos que más bien se describe una situación típica, no un caso concreto [5].

c) Lo que aquí aconseja Jesús, acaba con ese rango o *status*. Para Jesús, el ser invitado a la fiesta (también podemos aplicarlo a la fiesta de la vida, de la comunidad, de la salvación) es un regalo. Lo importante es estar agradecido con quien nos ha invitado, compartir la alegría con él y con los demás. La búsqueda de honores, la autopromoción, no sirve para nada.

No tiene sentido tratar a los demás como inferiores, porque con esto se aleja uno de los demás, no puede ser apreciado (v.9). Pero sobre todo, porque al tratar a los demás como inferiores, uno vale menos ante Dios (v.11).

Es una nueva mentalidad. Es otro ideal de sociedad, en la que no hay lugar para la presunción; porque no hay primeros, no hay quien haga que los demás sean los últimos. Es un desatino buscar sobresalir haciendo menos a los demás y aceptar el Reinado de Dios (9:46-48), pues el modo de relacionarse entre los que aceptan el Reinado de Dios debe excluir el hacer menos a los demás (18:15-17). La razón fundamental es ésta: en el Reinado de Dios nadie es pequeño (18:17), todos valen (14:21-23). En el banquete del Reino los asientos de honor son para todos (9:14-15). En el Reino de Dios no tiene sentido humillar o someter en ningún plan a nadie.

Esto lo dice Jesús, que es él mismo un invitado. Con su palabra y su ejemplo los está invitando a romper un círculo de relaciones muy estrecho. Porque él no quiso imponerse de ninguna manera a los demás, pudo ser amigo de todos (5:27-30). Para él no hubo "pocas cosas" (9:46-48), ni proscritos (5:31-32.15:2). Para él la única grandeza consistió en servir a los demás (22:27).

Con él, el impuro queda limpio (5:12-16), el pobre es invitado a la fiesta (9:10-17), "y por lo tanto queda incluido en la comunidad (14:21)" [6].

---

[4] H. Moxnes, *The Economy of the Kingdom*, pág. 135 (Fortress Press, 1988).
[5] *Ibid.*, pág. 135.
[6] *Ibid.*, pág. 137.

Para Jesús no se trata de intercambiar o de buscar honores, sino de dar desinteresadamente, porque sólo así tiene uno valor ante Dios (v.11).

d) La etiqueta de Jesús no es la acostumbrada en su tiempo, ni ahora. A él le importa más la salud de un hidrópico que todas las leyes religiosas reverenciadas por sus comensales (14:1-6). No le interesa quedar bien con nadie, y menos en un plan de mera apariencia; por eso habla claramente a los demás comensales de lo que posibilita la verdadera convivencia, es decir, de lo que nos hace grandes ante Dios (14:7-11), y de la única manera de disfrutar de la compañía de los demás: el desinterés. Solamente así nuestra ganancia será total y definitiva (14:12-14). Porque únicamente así podremos aceptar el proceder de Dios. Sólo así podremos tener parte en el Reinado de Dios (14:15-24).

2. ...y sin oportunistas

a) Durante la comida, que simboliza un tiempo de hermandad y de cohesión, surge un conflicto entre Jesús y los fariseos [7]; y éste surge por iniciativa exclusiva de Jesús. El acaba con la tranquilidad y el respeto aparente. En realidad, Jesús está rompiendo con las reglas del juego.

b) ¿Quién podía invitar a un banquete en la Palestina de entonces? Solamente los muy ricos o los que trabajaban para ellos prestándoles algún servicio de tipo administrativo, cultural, artesanal o artístico. O sea, a lo más, la décima parte de la población.

¿A quién invitaban? A los que podían retribuirles el favor.

> Esta es la justificación fundamental para hacer regalos (o favores) en la sociedad helenista. El fin con que se hacía un favor era el que tarde o temprano se cobrara. Un ejemplo claro de ello son las acciones emprendidas por el mayordomo de Lc. 16:3-7 [8].

Jesús está comiendo con un jefe de fariseos (14:1). Estos pertenecían a la "crema" del lugar. Entre ellos eran frecuentes los banquetes.

> Por medio de tal hospitalidad se conservaba el grupo en su identidad como grupo, se fortalecían las lealtades de grupo y los lazos internos.

---

[7] B. Brandon Scott, *Hear then the parabole*, pág. 164 (Fortress Press, 1990).

[8] Ph. F. Esler, *Comunity and Gospel in Luke-Acts*, pág. 194 (Cambridge University Press, 1987).

Por supuesto que se trataba de

> ...un círculo excluyente. Se admite únicamente a los que pueden devolver el favor. Sus intercambios fortalecen la cohesión del grupo y su posición dominante en la sociedad [9].

En cambio, el tipo de relaciones humanas que propone Jesús es el acabóse de toda clase de exclusivismo y de cualquier clase de dominación.

c) Jesús pide generosidad y convivialidad con la gente peor vista y a la que no se le podía sacar tajada alguna: con los pobres, con los mutilados, con los rencos y con los ciegos. O sea, con gente considerada impura. Con gente que no podía entrar al templo, gente a la que hasta el rey David detestaba (2 Sam. 5:8). Ni el ciego, ni el renco, ni el de pierna o brazo rotos, podían acercarse a ofrecer el alimento de Dios (Lev. 21:17-19). El ciego y el inválido estaban condenados a la mendicidad (18:35-43). Lo mismo se puede decir del renco (Hech. 3:1-10). La vida del pobre era muy dura. Además de carencias, a cada rato sufría desprecios y humillaciones (Prov. 10:15. 14:20. 18:23; Sir. 13:3. 40:28-30).

Precisamente con esta gente, que no da ni prestigio, ni acarrea ningún beneficio económico, que incluso pone en peligro la pureza ritual, es con la que Jesús recomienda la familiaridad, con los excluidos; esa es la clase de gente para la que él vivió (7:22).

Esta gente no ayuda a subir en la escala social. Para colmo, "no hay que esperar de ellos ni siquiera alabanza o gratitud" [10].

> Este consejo de Jesús, relatado por Lucas, está muy alejado de la sabiduría de Prov. 6:1-5. 17:18, lo mismo de la actitud un poco más abierta de Sir. 29:14-20, ya que estos textos recomiendan prácticar la benevolencia hacia los demás, en aquellos casos que no se corre el riesgo de salir perdiendo [11].

Estamos en el mismo clima espiritual del Sermón del Llano (6:31-38). No se trata de sacarle jugo a nadie, ni de comprar lealtades, ni de convertir a los demás en medio para acumular prestigio o poder. Se trata de ser misericordiosos como nuestro Padre celestial (6:36).

De aquí el carácter doblemente paradójico de esta exigencia de Jesús: Dichoso el que convive con los marginados. Dichoso el que se deseasta al grado de hermanarse con los parias. Dichosos, porque no les

---

[9] H. Moxnes, *op. cit.*, pág. 131.
[10] *Ibid.*, pág. 132.
[11] C. Cavallin, "Bienheureux seras-tu... á la résurrection des Justes, en lá cause de l'évangile". Mélanges J. Dupont, pág. 544 (Du Cerf, 1985).

pueden pagar los favores que les hace. Dichosos, porque por el bien de ellos pierden dinero y el prestigio dado por el roce social. Dichoso el que se ha hecho como uno de estos desechos (18:17). Dichoso "el que refleja en su conducta lo que está sucediendo en la llamada al Reino de Dios" [12].

Este es un testimonio del radicalismo único de Jesús [13]. Se trata de compartir a la manera de Dios.

Quien obra así, no dejará de recibir su recompensa, "pero ésta no se la dará el beneficiado, sino sólo Dios" [14], y no consistirá en bienes que los ayuden a dominar o a aprovecharse de los demás. No se trata de acumular más poder, sino de buscar el Reinado y la justicia de Dios (12:31).

Jesús recomienda fraternizar con los pobres y con toda clase de excluidos, pues la honra a éstos es la honra inequívoca a Dios (9:48). Por esto, Dios actúa en nombre y en lugar de los más desamparados (14:14c).

El que obra así es tan dichoso como el que no se escandaliza de Jesús (7:23), como el que escucha la Palabra de Dios y la guarda (11:28), como el que será sentado a la mesa y servido por el Señor mismo (12:37-43).

Esta actitud totalmente desinteresada coloca a uno entre los justos que resucitarán, pues solamente si se ha compartido la alegría con los carentes de bienes y de respeto, se pude tomar parte en el triunfo definitivo de la justicia divina.

> d) Es probable que el fuerte trabajo redaccional de esta perícopa pueda explicarse sólo con el trasfondo de un problema interno de la comunidad. Ciertamente, los "topos" tradicionales de la literatura simposiaca... aquí están condicionados por la experiencia diaria y concreta de la comunidad [15].

Con esto, San Lucas deja en claro que la comunidad debe romper con el exclusivismo social. En ella el necesitado debe sentirse y estar en pie de igualdad con los demás (Hech. 4:35). Más aún, ella debe ser un factor determinante en la lucha contra la injusticia y la desigualdad (Hech. 2:43-47. 4:32-37).

Porque esto no se quede en sueño, hay que modificar los valores sociales y la conducta. De hecho, la verdadera fe en el Reinado de Dios que llega con Jesús puede ser un maravilloso antídoto a todo el carrerismo, al oportunismo y demás comportamientos que convierten a los demás en peones de ajedrez, en trampolines o en viles comparsas. O sea, que la fe

---

[12] R. C. Tannehill, *The narrative unity of Luke-Acts*, pág. 184 (Fortress Press).
[13] Cfr. C. Cavallin, *op. cit.*, pág. 545.
[14] H. Moxnes, *op. cit.*, pág. 134.
[15] F. W. Horn, *Glaude und Handeln in der theologie des Lukas*, pág. 101 (Vandenhoeck und Ruprecht, 1986).

en Jesús, si es auténtica, debe derrumbar lo que entroniza la desigualdad y la mentira que se apodera de la vida.

Estos valores sí podemos vivirlos día tras día. Al vivirlos se puede percibir el alborear de un nuevo día.

José Cárdenas Pallares
Capilla del Rosario
Lázaro Cárdenas 140
28.869 Salahua, Col.
México.

EL METODO DE LA LECTURA POPULAR DE LA BIBLIA EN AMERICA LATINA

Tereza Cavalcanti

La lectura de la Biblia por los pobres en América Latina y el Caribe, es un hecho que viene presentando características nuevas. El biblista Carlos Mesters ha realizado una contribución importante en el esfuerzo de releer la Biblia juntamente con los pobres y a partir de ellos.

En este trabajo* estudiamos el método propuesto por ese autor. Su punto de partida es la crítica al modo como la Biblia venía siendo usada en la pastoral de la Iglesia antes del Concilio Vaticano II. Al proponer un método nuevo de lectura bíblica, Mesters se apoya en lo que llamamos "raíces místicas", o sea, en una espiritualidad que tiene una vertiente contemplativa y una vertiente profética. Con ese apoyo en la fe, el autor se zambuye en el mundo de los pobres, aprende su código de lenguaje y de pensamiento, y trata de releer con ellos la Escritura.

Verificamos, con el auxilio del biblista, las características de ese nuevo sujeto hermenéutico que relee la Biblia a partir de una realidad de pobreza y conflicto, pero también de fe y esperanza.

Retomando la tradición bíblica y eclesial, así como el instrumental científico de la exégesis, el autor realiza una síntesis entre la manera como la tradición y la ciencia leen e interpretan la Biblia, y el método con que hoy el pueblo la relee.

La síntesis efectuada por Mesters no representa un trabajo aislado, sino que se inserta dentro de un esfuerzo comunitario y ecuménico donde

* Cavalcanti, Tereza Maria Pompéia. *O método de leitura popular da Bíblia na América Latina. A contribuição de Carlos Mesters*. Tesis de doctorado, Pontifícia Universidade Católica, Rio de Janeiro, 1991, 322 págs.

los laicos, los exégetas, los pastores/as y los religiosos/as, se juntan para buscar en la Biblia la palabra de Dios, a fin de favorecer el brotar de la "vida en abundancia" (Jn. 10, 10).

Tereza Cavalcanti
Rua Lopes Quintas 340/105
22460-010 Rio de Janeiro-RJ
Brasil.

EL MANDAMIENTO DEL AMOR MUTUO

Lucia Weiler

El objetivo principal de nuestro trabajo teológico-bíblico consiste en rescatar la fuerza ética del *amor,* en cuanto experiencia básica humana y cristiana elevada a la categoría de "mandamiento", en una perspectiva latinoamericana y caribeña. Para lograr este objetivo nos pareció importante hacer un abordaje panorámico de las diversas tradiciones del mandamiento del amor, a las cuales tenemos acceso a través de los textos vétero-testamentarios, intertestamentarios y neotestamentarios. Toda la investigación converge hacia los escritos joaninos, por la relevancia que dan a la experiencia del amor en una dimensión relacional-comunitaria.

Para la comunidad joanina, el Mandamiento del Amor Mutuo es el legado testamentario que Jesús deja como herencia a los "suyos", en el contexto de los "discursos de despedida", de la "hora" de su vuelta al Padre. Este mandamiento de Jesús (Jn. 15, 12) es "nuevo" (Jn. 13, 34), porque inaugura la realidad escatológica de la Nueva Alianza. La práctica del amor mutuo es señal de reconocimiento del discipulado y testimonio de la presencia viva y actuante de Jesús, en el tiempo de su ausencia. La realidad del Amor de Dios concretada en la vida en comunidad, se vuelve de esta forma señal del Reino, en cuanto *don* y *compromiso,* en la tensión dialéctica del "ya, pero todavía no" (cf. 1 Jn. 2, 7-11) (1).

En el desarrollo de la investigación percibimos que la fuente y la dinámica del Mandamiento del Amor Mutuo, en la visión joanina, es el propio Dios-Amor, Trinidad en la Unidad y Comunión en la Alteridad. Ahora bien, esta es una importante clave hermenéutica para rescatar la

1. Weiler, Lucia. *O Mandamento do Amor en São João.* Disertación de maestría presentada al Departamento de Teología de la PUCRJ, el 6 de julio de 1987 (orientador: Johan Konings).

eticidad práctica del *amor* en un contexto marcado por la opresión y la injusticia, como es nuestro continente. Con el propósito de traspasar el nivel narrativo de la fórmula joanina del Mandamiento del Amor Mutuo, hicimos una relectura trinitaria del mismo, a partir de la exégesis y hermenéutica de Jn. 15, 9 (2).

En un primer momento, buscamos situar el núcleo de la investigación centrada en Juan, dentro de la gran tradición sapiencial-patriarcal-profético-deuteronomista de Israel, mediante un análisis histórico-filológico. En esta perspectiva abordamos las dos principales fuentes precristianas del mandamiento del amor que marcan la práctica sinagogal: el judaísmo, que acentúa la práctica de las obras de misericordia, y el helenismo, que incorpora el amor en el catálogo de las virtudes más elevadas de la ética griega. En esta encrucijada de culturas y tradiciones, en el umbral del Nuevo Testamento, aparece la práctica histórica de Jesús como instancia crítica decisiva. Jesús, por un lado, asume las interpretaciones y prácticas válidas; por otro lado, critica radicalmente las interpretaciones erróneas y las prácticas falsas del amor. Además de eso, su práctica arroja una luz cualitativamente nueva hacia dentro de la historia: "Amense los unos a los otros, como yo os he amado" (Jn. 13, 34; 15, 12. 17). Se constituye, pues, en criterio y referencial permanente para la relectura de la práctica del *agape,* en cualquier tiempo y cultura.

En la segunda parte, por medio de un análisis exegético de Jn. 15, 9, constatamos la interacción de la Trinidad en la dinámica relacional del amor: "Como el Padre me amó" —dimensión teológica— "yo también os he amado" —dimensión cristológica—; "permaneced en mi amor" —dimensión eclesial y, por lo tanto, pneumatológica—.

En la tercera parte concluimos con algunas pistas hermenéuticas para una relectura trinitaria del Mandamiento del Amor Mutuo, en el contexto latinoamericano y caribeño. Esta relectura niega la sospecha sectarista e intimista de la comunidad joanina, y confirma la hipótesis de que el Mandamiento del Amor Mutuo traduce la realidad de la Nueva Alianza dentro de la historia. La comunidad que vive en un relacionamiento agápico se vuelve un reflejo de la comunidad trinitaria y, por la *anamnese* del Espíritu/Paráclito, asume un carácter sacramental y profético delante del "mundo".

Usando 1 Jn. 3, 17, proveniente del mismo ambiente vivencial y literario que Jn. 15, 1-17, como clave hermenéutica, constatamos que el *agape,* en la comprensión joanina, se caracteriza por un amor práctico, testimonial, y no reclusivo o conventual. El Mandamiento del Amor Mutuo nos convoca a una práctica relacional que lleva a un compartir

2. Weiler, Lucia. *Fonte e dinâmica do Mandamento do Amor Mútuo: uma releitura trinitária a partir da exegese e hermenêutica de Jo. 15, 9.* Tesis de doctorado presentada al Departamento de Teología de la PUCRJ, el 29 de junio de 1992 (orientador: Johan Konings).

concreto de los bienes, capaz de crear un nuevo horizonte de justicia, señal del Reino de Dios, aquí y ahora.

Lucia Weiler
Caixa Postal 546
90001-970 Porto Alegre/RS
Brasil.

DIOS O EL MAMON

René Krüger

El punto de partida de la investigación [1] consiste en la tesis de que uno de los problemas que más le preocupó al Evangelista Lucas, fue la existencia de diferencias económicas y de prestigio o *status* en el seno de sus comunidades. O sea, la presencia conflictiva de ricos y pobres, y la actitud despectiva de ciertos miembros de la iglesia hacia otros. Este problema acuciante fue la concreción material, económica y relacional de la prolongación de la iglesia en la historia.

La tesis sostiene entonces que Lucas escribió su Evangelio en buena parte —no exclusivamente, claro está— como proyecto económico, relacional y ortopráctico de vida comunitaria. Este Evangelio es la concreción literaria de una determinada visión teológica de la historia de la salvación. La genialidad de este proyecto no sólo consiste en una visión histórico-salvífica que le permite a la iglesia caminar por los tiempos, sino que a la vez es un trazado de ortopraxis cristiana comunitaria que supera el abismo entre pobres-pecadores-despreciados, por una parte, y ricos-despreciadores-prestigiosos, por otra. Implícitamente se anuncia aquí un concepto eclesiológico que ve en la comunidad el "vehículo" paradigmático para el cambio salvífico de la humanidad.

El trabajo investiga el Evangelio tanto en su totalidad, así como deteniéndose en los materiales específicamente relacionados con las dimensiones relacionales y económicas. Estos textos pertenecen en buena parte al llamado material peculiar del EvLc (comúnmente designado "L").

---

[1] *Dios o el Mamón. Análisis semiótico y hermenéutico del proyecto económico y relacional del Evangelio de Lucas.* Disertación doctoral presentada y defendida en agosto de 1987 en la Facultad de Teología del ISEDET, Instituto Superior Evangélico de Estudios Teológicos, Buenos Aires, Argentina, para la obtención del doctorado en teología.

Como principal herramienta de investigación se emplea el método del análisis semiótico o estructural, en su elaboración por la escuela de Algirdas Julien Greimas, lituano radicado en París, figura líder del análisis estructural de la *Ecole Practique de Hautes Etudes en Sciences Sociales* de la capital gala [2]. La investigación mediante el instrumental semiótico se realiza en constante diálogo con la metodología histórico-crítica y sus resultados, allí donde los mismos gozan de amplio reconocimiento.

Con la utilización de la metodología de análisis estructural completo (no sólo de las estructuras manifiestas del texto) se ha querido probar y comprobar la plena justificación del análisis semiótico aplicado a textos bíblicos, y a la vez descubrir sus necesidades de perfeccionamiento. Ello debido a que se sostiene que no era posible ignorar en el contexto latinoamericano un método de acercamiento a textos narrativos que ya había demostrado su validez para la comprensión de las Escrituras Sagradas en numerosos artículos y análisis menores, y que estaba íntimamente ligado al proceso hermenéutico, de importancia capital para una lectura situada de la Biblia.

El quehacer semiótico o estructural se plantea como pregunta primordial cómo funciona el texto en sí, cómo produce su sentido. ¿Mediante qué dispositivos internos y qué sistema inmanente de relaciones entre sus elementos un determinado discurso crea su efecto de sentido? ¿Cuál es la armazón que sostiene el relato como un todo desde su profundidad? ¿De qué reglas de combinación y de qué transformaciones resultan los efectos? La tarea semiótica llega a su meta al presentar la organización de un texto en términos de un metalenguaje con reglas rigurosas, y al construir modelos representativos de los efectos de sentido.

El estudio, luego de una presentación de la metodología semiótica misma y del *status quaestionis* de las investigaciones lucanas, parte del análisis de las estructuras manifiestas y se introduce detenidamente en el relevamiento semiótico de las unidades mayores y menores, identificando sus elementos relacionales y económicos. Este análisis destaca que cada una de las unidades del Evangelio tiene una doble identidad: como parte integrante de una red mayor, pero también como producción o proyección peculiar de la oposición fundamental del documento entero. Luego del recorrido completo por el Evangelio, la tesis se dedica a las llamadas isotopías (o líneas de sentido) que recorren el EvLc. Seleccionando tres en especial, la ideológica, la relacional y la económica, el análisis isotópico incluye la determinación estructural de la ubicación de cada unidad menor en la mayor, el EvLc en sí; y determina las operaciones y los cambios que efectúa cada unidad en la estructura global.

---

[2] El lector interesado en la metodología de la semiótica narrativa encontrará una excelente guía para su estudio en el manual publicado por el llamado Grupo de Entrevernes, *Análisis semiótico de los textos. Introducción-teoría-práctica.* Cristiandad, Madrid, 1982.

En el plano de la isotopía ideológica el estudio se concentra en el desenmascaramiento y la destrucción del Abraham de los autosuficientes, ricos exigentes y privilegiados; y en la creación del Abraham de los humildes, oprimidos, pobres, mujeres, enfermos, pecadores y despreciados.

En el plano relacional se investiga el conflicto entre los despreciadores prestigiosos y los pecadores despreciados; en el plano económico se analiza la conjunción de Jesús con los pobres, la crítica radical de los ricos egoístas, los modelos de conversión económica, y la destrucción de la ideología de la bendición que justificaba el capital de los ricos.

La parte final de la tesis contiene una homologización de los diversos esquemas de inversiones producidas por el texto lucano en las tres isotopías. De allí se pasa a la clarificación de dos líneas contrapuestas: el desenmascaramiento de la explotación y marginación del prójimo pobre y despreciado por parte de aquellos que rinden culto al "Mamón", el dinero literariamente divinizado; y el anuncio del Dios de gracia y perdonador que otorga un nuevo ser que se manifiesta en el compartir perdón, bienes y amor con el prójimo pobre y marginado.

La conclusión describe la estructura profunda última del proyecto lucano mediante el binomio oposicional *compartir* versus *exigir*. Esta estructura inmanente del texto es independiente del nivel lingüístico, y organiza el encadenamiento de los estados y cambios y de las figuras que van apareciendo en el discurso. La estructura profunda constituye una señal clave para la comprensión global del texto; y evidencia que la semiótica se convierte en un instrumento útil al servicio de la interpretación del texto, con un significado fundamental a la hora de formular líneas teológicas o, mejor dicho, la teología del autor bíblico; y al mismo tiempo, permite fijar pautas para la lectura hermenéutica que posibilita situar el documento bíblico en la situación actual y en la praxis cristiana.

René Krüger
Colombo 1191
2820 Gualeguaychú
Provincia de Entre Ríos
Argentina.

BIBLIA: LECTURA Y LUCHA

Hans Alfred Trein

Todos los martes por la tarde, se encuentran varios clubes de madres en las villas pobres de Canoas, en la periferia del Gran Porto Alegre. Los encuentros comienzan con trabajos manuales orientados por las necesidades más urgentes: acolchados en el invierno, ropa de bebé asociada a la pastoral con las gestantes, artesanado con restos de tejidos... Son personas empujadas hacia el margen, dando un sentido a la basura industrial. Enseguida se interrumpe el trabajo para el *Evangelio:* se forma una rueda; la coordinadora lee el texto bíblico previsto para el próximo domingo; las madres comentan, recontando el texto con sus palabras, recordando algo que les llamó especialmente la atención, y trayendo el texto al hoy y el hoy al texto; la reflexión se cierra con preces por la salud y el consuelo. Al final de la tarde, madres y niños comulgan con una sopa que venía siendo cocinada allí al lado; los ingredientes que no se consiguen por donación, son traídos por ellas.

La lectura bíblica ya estaba fuertemente presente en la época de las ocupaciones que dieron origen a muchas de esas villas. Ahora continúa siendo leída, alimentando la fe que reúne personas alrededor del trabajo y alimentación comunes. ¿Qué hermenéutica surge de esa interacción? ¿Cómo se da ese proceso de interacción entre la Biblia y la marginalidad asumida y luchada? Esas preguntas llevaron a una observación participante durante dos años (1987-89). El método de investigación mereció una demorada y detallada reflexión*.

Entre muchas posibilidades de análisis de la lectura popular de la Biblia, se destacan cinco más fuertemente presentes:

---

* Trein, Hans Alfred. *Leitura popular da Bíblia entre o horizonte da Igreja e a consciência de classe.* São Leopoldo, Escola Superior de Teologia-IEPG, 1990.

1. El método es simple, el derrotero llega a parecer simplón, pero evoca la profundidad de la vida oprimida. A veces, los dos primeros momentos no logran resistir la presión por la actualidad.
2. Aunque proponiéndose un intercambio de saberes, los/las agentes de pastoral todavía controlan fuertemente todo el proceso: lo "eclesial" aún es más fuerte que la "base" en estas CEBs.
3. La dependencia de donaciones en alimentos y ropas venidas de fuera y distribuidas en el espacio eclesial, impone la pregunta por la autenticidad del proceso hermenéutico bíblico.
4. El lenguaje popular tiene sus características propias; se rige por un código restringido y revela palabras llenas de significados provenientes de la experiencia de vida oprimida. El lenguaje bíblico, ¿no tiene también ese origen social?
5. ¿La lectura bíblica empuja a la acción o la acción hace buscar la lectura bíblica? ¿Cómo se da la relación entre movimiento e institucionalización, entre ruptura y reintegración social?

Sin lectura popular de la Biblia, no hay más ciencia bíblica honesta en América Latina y el Caribe.

Hans Alfred Trein
Caixa Postal 5
98390-000 Erval Seco-RS
Brasil.

SIN TIERRA: LA PLAGA DE FARAON

Leonídio Gaede

La dictadura militar que se instaló en Brasil a partir de 1964, dejó a personas y categorías de trabajadores sin oportunidad, sin espacio, y sin voz. Cuando, a finales de la década de los setenta, el movimiento popular emergió con fuerza, en el sur del país apareció la voz y la oportunidad de los que recibieron el nombre de los *sin tierra*.

Es larga la historia de los desposeídos de la tierra. En ese período, sin embargo, los *sin tierra* hicieron historia, de tal forma que marcaron época. El nuevo momento histórico se inició con mil días de campamento a la orilla del camino en Ronda Alta (Rio Grande do Sul-RS), en la Encruzilhada Natalino. Las barracas eran de plástico negro, y la resistencia no fue sólo al hambre y a las enfermedades, sino también al especialista en desmovilización popular, el coronel Curió. La persecución de Herodes al recién nacido Jesús parecía pequeña frente a ésta, que tenía el agudo pico de Curió y bajo las alas al ejército de la dictadura.

En la Encruzilhada Natalino la cruz de Cristo ganó un lienzo cada vez que murió alguien de miseria, pero en la lucha. Ella ganó también puntales, porque personas y entidades apoyaron a los *sin tierra*.

Después de este envolvimiento de la Biblia con la vida, y viceversa, fue difícil para alguien del Movimiento de los Trabajadores Rurales Sin Tierra (MST) decir si los *sin tierra* siguen la Biblia, o si el pueblo de la Biblia ya luchaba por la tierra como también se lucha hoy. Lo cierto es que la Biblia siempre está presente en los momentos marcantes de movilización de estos pobres bienaventurados.

Cecília, por ejemplo, al ser entrevistada acerca del despojo que sufriera con los suyos de la hacienda del municipio de Santo Augusto (RS) (invierno "gaúcho", 28. VIII. 1984), no refirió que hombres, mujeres

y niños rodaron en la polvareda del suelo y fueron pisoteados en la tierra que querían. Ella dijo que "la desventurada de la Biblia voló lejos y cayó en el suelo" cuando los soldados entraron golpeando y aporreando a la corriente humana formada por las mujeres de la defensa. Eloni recordó que las audiencias con los gobernantes eran preparadas alrededor de la cruz y con lecturas bíblicas en el Campamento Fortaleza, en Erval Seco (RS). Y Geraldo confiesa que despertó a la participación en el MST, cuando entendió que la historia del pueblo de la Biblia se estaba repitiendo en la lucha de los pobres de hoy.

Esta bíblica historia de hoy requiere todavía de muchos registros para poder ser reflejada con responsabilidad por los sectores de la sociedad que "apuntalan" las luchas libertarias de los pueblos latinoamericanos y caribeños. La disertación de maestría *Sin tierra: la plaga de Faraón**, es una tentativa de registrar una forma de experimentar, durante varios años, la lucha de un grupo de los *sin tierra*, y su relacionamiento con la Biblia. A pesar de tratarse de un trabajo que tiene a la teología práctica como área de concentración, puede ser caracterizado como doblemente bíblico. Es una vez bíblico, porque llega a resultados sobre el texto de las *nueve* plagas de Egipto (Ex. 7-14). Y es otra vez bíblico porque, a través de textos bíblicos aplicados en un trabajo de campo, formula preguntas y provoca respuestas políticas del grupo *sin tierra* investigado.

Leonídio Gaede
Rua Hary Luersen 21
98390-000 Erval Seco-RS
Brasil.

* Gaede, Leonídio. *Sem-Terra: a praga de Faraó*. Escola Superior de Teologia-Instituto Ecumênico de Pós-Graduação. São Leopoldo, janeiro de 1991.

Impreso en los talleres de
Imprenta y Litografía VARITEC S.A.
San José, Costa Rica
en el mes de mayo de 1993
su edición consta de 1500 ejemplares

Princeton Theological Seminary Libraries
1 1012 01449 3623

FOR USE IN LIBRARY ONLY

PERIODICALS

FOR LIBRARY USE ONLY